Giambattista Holzhauser

SUL PRINCIPIO METODOLOGICO DI G. G. LEIBNIZ

TRENTO
ARTI GRAFICHE TRIDENTUM
1925

ALLA MEMORIA

DI

MIO PADRE

AVVERTENZE

Quanto alla bibliografia leibniziana mi sono anzitutto servito dei tre volumi

G. W. LEIBNIZ — Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie — übersetzt von D.r A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von D.r E. Cassirer — Leipzig 1906, Band I, II.

C. W. LEIBNIZ — Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand — übersetzt, eingeleitet und erläutert v. D.r E. Cassirer — Leipzig 1915; per brevità ho indicato i primi due volumi con « B. u. C. », e, dovendo citare una traduzione, ho preferito rendere il testo addirittura in italiano. Quanto ai Nuovi Saggi ho sempre riportato la versione

G. G. LEIBNIZ — Nuovi Saggi sull' Intelletto umano, tradotti da Emilio Cecchi — Bari 1909, citando semplicemente « N. S. ».

Ho ancora avuto alla mano le dissertazioni

H. KOPPEHL — Die Verwandtschaft Leibnizen' s mit Thomas v. Aquino in der Lehre vom Bösen. — Jena 1892.

J. JASPER — Leibniz und die Scholastik - Münster i. W. 1898 - 99.

Per altre consultazioni su Leibniz (teoria della conoscenza) sono ricorso a

P. MARTINETTI — Introduzione alla Metafisica — I. Teoria della Conoscenza. — Torino 1904.

Quanto alle note su Spinoza, ho usato

BENEDETTO SPINOZA — Etica — con note di G. Gentile — Bari 1915. Ho citato poi « Windelband » intendendo

W. WINDELBAND — Storia della Filosofia — trad. C. Dentice di Accadia - Sandron; come ho citato « De Wulf » per dire

DE WULF — Storia della Filosofia medioevale — trad. A. Baldi — Firenze 1913; e in fine « Höffding » intendendo

H. HÖFFDING — Storia della Filosofia moderna — trad. Martinetti — Bocca 1913.

Trento, 1 marzo 1925.

G. H.

INTRODUZIONE

Scrivevo qualche anno addietro che « il primo bisogno che si affaccia nel dare principio ad uno studio su G. G. Leibniz, è quello di adottare davanti alla sproporzione del materiale un dato punto di vista »; ma che « quando ci si provi alla concretazione di questo progetto la difficoltà della massa si ripresenta, poichè tra gli infiniti problemi che interessano il filosofo esiste un tale profondo nesso che per poco una qualsiasi astrazione, sebbene conscia ed esplicita, non diventa posizione decisamente falsa ». E la parola di Voltaire che la storia è « un vaste magazin ou vous prendez ce qui est a votre usage » non mi confortava troppo. Per fortuna il problema trovava subdolamente, cioè in via di fatto una soluzione: partito dal bisogno di chiarire « il problema della molteplicità fisica in G. G. Leibniz » ero in certo modo giunto a tale schiarimento penetrando le complessità e le intersezioni del pensiero leibniziano in via discorsiva. Col che credevo di avere guadagnato parecchio: perchè ero convinto che la difficoltà complessiva di tale pen-

siero fosse appunto nel suo carattere intuitivo come nella forma talvolta quasi dogmatica della sua esposizione: sembra infatti che Leibniz non abbia creato la sua filosofia in faticosi pensamenti, ma abbia avuto delle illuminazioni improvvise; pare che la concezione sua sorga per lampi di profonda visione.

La forza di questo intuire che ricorda la sua mentalità profondamente matematica si spiega ancora nel carattere robustamente sintetico del suo pensiero che in una visione raccoglie «Platone e Democrito, Aristotele e Cartesio, gli Scolastici e i Moderni, la Teologia e la Morale e la Ragione» (Nuovi saggi). E del suo pensiero, per quanto complesso di contenuto, si può dire quanto egli dice della monade: le monadi possono originarsi e distruggersi di un colpo, esse possono cioè sorgere solo per creazione. Sicchè sorge il bisogno di una ricerca sistematica discorsiva. E trattavo così il mio problema « di fronte alla concezione matematica, di fronte alla concezione fisica, di fronte alla concezione metafisica ».

Questo metodo voleva avere pretesti storici e dialettici.

Quanto alla storia osservavo che « la molteplicità era stata osteggiata, consciamente o no, dalle concezioni matematiche e da quelle della meccanica (fisiche) sicchè le parte negativa della tesi si doveva ridurre in buona parte alla confutazione di tali teorie. Mi sembrava secondariamente opportuno analizzare il problema da vari punti di vista

seguendo in ciò il canone leibniziano dell'« analogia » per il quale le leggi delle scienze diverse si rispondono e si sovrappongono; e mentre radicavo il mio metodo più direttamente nella teoria leibniziana mi confortavo ancora pensando e scrivendo che la molteplicità detta fisica non si sostiene nella fisica o nella matematica, bensì in quella che era l'ultima nello sviluppo del lavoro e che ne doveva essere la conclusione e la soluzione, cioè nella metafisica.

Cioè nella metafisica leibniziana. Ma questa metafisica è un assioma, una tesi, o una ipotesi? Se il problema della molteplicità fisica, con gli altri complessi motivi del pensiero leibniziano, sfocia nella monadologia, nella formula centrale di questa è la chiave di volta di quel pensiero; e come in questo principio formale è il momento universale e critico della monadologia, così nella illuminazione dello stesso è l'illuminazione completa di tutto il sistema. Se, infine, questo principio si chiama metodologia, nella coscienza delle premesse, della definizione e della critica del principio metodologico la intuizione leibniziana si riconquista.

Ed è la meta a cui questo lavoro tende. Ma prima di por mano alla soluzione, converrà chiarire il problema.

IL PROBLEMA

IL PROBLEMA
IL CONCETTO DELLA LOGICA IN G. G. LEIBNIZ
La logica « Repertorio ».

Se Leibniz non ha ancora piena coscienza della logica come scienza dei « Prolegomeni », egli ne ha però il concetto dell'« organon » aristotelico: egli accetta la classificazione tradizionale della scienza (fisica-etica-logica), purchè la si intenda « non come si trattasse di scienze distinte, sibbene di ordinamenti diversi delle medesime verità; (N. S. L IV Cap. XXI) Si tratta di disposizioni diverse delle quali l'una sarebbe sintetica e teorica, classificando le verità secondo l'ordine delle prove come fanno i matematici ; per modo che ciascuna proposizione verrebbe di seguito a quella da cui dipende. L'altra (disposizione) sarebbe analitica e pratica movendo dal fine che gli uomini si propongono, cioè a dire, i beni, il cui culmine è la felicità e cercando ordinatamente i mezzi che servono ad acquistare questi beni... E a queste due disposizioni bisognerebbe aggiungere la terza secondo i termini, la quale effettivamente non sarebbe che una specie di repertorio. Considerando queste tre disposizioni, veggo questo di curioso che esse corrispondono all'antica divisione che scinde la

filosofia in fisica, morale e logica. Giacchè la disposizione sintetica corrisponde alla teorica, l'analitica alla pratica e quella del repertorio secondo i termini, alla logica » (ibidem passim).

A dire il vero, il concetto della logica si presenta qui in una maniera piuttosto strana; questo squarcio è forse come qualche altro dell' opera, frutto della rapidità con la quale l'opera stessa fu stesa. Maniera forse più strana se ripensiamo alle ricerche metodologiche del tempo, di cui il concetto della logica costituisce la prima caratteristica: i singoli problemi della scienza, per quanto vari e lontani fra di loro, trovano la loro unione nell'esigenza di una profonda riforma della logica. Le contrarietà e diversità materiali dei singoli problemi si uniscono e si accomunano in questo problema fondamentale. Per quanto sia diversa la posizione e il valore che Descartes e Hobbes danno al pensiero puro e ai suoi concetti fondamentali, altrettanto concorde si leva presso ambidue il problema del metodo come motivo fondamentale della formazione del sistema. L'opera principale dell'Hobbes comincia con una teoria del giudizio e del sillogismo. Già nella forma esterna dell'esposizione si può qui riconoscere chiaramente l'unione con la tradizione aristotelica, nel tempo stesso che si fanno avanti i principi di una metodica nuova.

Ma anche in Leibniz il concetto della logica, sebbene nel passo citato si presenti in forma di scarso terminismo, va in realtà molto più avanti; il repertorio è in effetto la forma che raccoglie e

trascende teoria e pratica, e tutti infine i complessi interessi del pensiero leibniziano. Nel quadro delle scienze figura l'espressione delle due categorie fondamentali dello spirito, le quali nella filosofia nuova avevano avuto esplicite concretazioni storiche: da R. Bacone a Cartesio si svolge il problema teoretico, da Machiavelli a Fr. Bacone a Spinoza il problema etico-politico; motivi teoretico e pratico che nel pensatore dal quale la filosofia nuova aveva prese le mosse e al quale essa concludendo la prima fase del suo sviluppo ritornava, si erano espressi attraverso la divisione delle scienze: teologia e filosofia: se la logica deve rappresentare l'interesse comune delle due scienze, essa è una risoluzione del dissidio epistemologico scotista.

Urgeva però una sintesi la quale potesse raccogliere i motivi delle correnti disparate, sapesse vedere gli indirizzi diversi in una luce sola. La sintesi non si presenterà costantemente nè esplicitamente come informazione dei motivi teorico pratici; questi motivi hanno ragione più di contenuto che di forma, hanno anzitutto lo scopo di rappresentare l'universalità concreta del pensiero, cioè la storia.

Questa sintesi si presenta e si realizza, in forma indiretta, di parvenze negative e scarsa di amalgama; ma è forse per l'interesse nostro l'opera più piena, più esauriente, più comprensiva della nuova filosofia: nell'esame dell'empirismo lockeiano, nei « Nuovi saggi sull'intelletto umano » Leibniz mette in atto il suo repertorio, conducendo ad una

revisione delle filosofie vive, raccogliendo e investendo tutta la somma di questo complesso materiale con le forme della concezione sua, presentandoci infine l'applicazione della sua metodologia. «Nessun dominio delle tendenze spirituali universali di Leibniz è restato fuori da quest' opera, e tutto si ordina secondo il medesimo punto di vista: sotto la questione circa l'origine e il valore della nostra conoscenza» (Cassirer III vol.. p. V). Ma i due problemi non sono coordinati: il problema genetico deve la sua posizione diffusa e avanzata alla forma occasionale del dialogo che si presenta come correzione del saggio lockeiano; la correzione però dell'empirismo viene fatta non tanto sul terreno psicogenetico quanto su quello critico; la psicologia non segna il principio e la base dell'opera ma un problema adiacente. Senza voler dimostrare che questa posizione del problema psicologico sia fondamentale per la filosofia leibniziana nel suo complesso certo è che il repertorio si è fatto non solo un'opera psicologica, ma anche e piuttosto — profondamente — un' opera critica. Del resto come in Cartesio il termine « innato » aveva assunto valore logico, idea innata vuol dire (in senso stretto) idea chiara e distinta, idea evidente; e idea evidente vuol dire idea vera; così è anche per Leibniz, almeno nell'innatismo limitato dei Nuovi Saggi. Certo egli si spinge coll'innatismo suo « più avanti, ritenendo che gli stessi pensieri ed operazioni della anima procedono dal suo proprio fondo, senza poterle essere dati dai sensi. Frattanto, mettendo

in disparte questa questione, e accettando le espressioni in corso perchè effettivamente sono buone e sostenibili, e in un certo senso può dirsi che i sensi esterni sono in parte causa dei nostri pensieri, cercherà in che modo a parer suo, è da intendersi, anche nell'ordine comune esservi idee e principi, che non procedono dai sensi e che troviamo in noi senza averli formati sebbene i sensi ci diano occasione di prenderne coscienza » (Nuovi Saggi I, 1).

Sebbene il principio critico leibniziano non sia ristretto alle idee prodotte « a priori » e alla difesa loro: la differenza, la distinzione fra idee vere e false è diversa. « Un'idea è vera, se la rappresentazione ne è possibile; falsa se essa contiene una contraddizione. Ma noi conosciamo la possibilità di una cosa o « a priori » o « a posteriori »; il primo caso quando risolviamo la rappresentazione nei suoi elementi cioè in altre rappresentazioni, la cui possibilità sia nota, e sappiamo che in esse non è compreso nulla d'incompatibile...; noi conosciamo invece la possibilità di una cosa « a posteriori » quando la sua realtà ci è data dall'esperienza; poichè ciò che esiste od è esistito, deve comunque essere possibile » (Osservazioni sulla conoscenza, la verità e le idee). E sullo sfondo di questa osservazione riesce chiaro, che « il principio dei principi è in qualche modo il buon uso delle idee e delle esperienze ». (N. S. L IV C. XII).

« Facendo poche ipotesi fondate sull'esperienza possiamo arrivar a dimostrare con rigore logico

un certo numero di fenomeni, che si verificano effettivamente come la ragione mostra che si devono verificare. Non dobbiamo però sperare di render ragione di tutte le esperienze, chè neppure i geometri hanno ancora provato tutti i loro assiomi... L'arte di scoprire le cause dei fenomeni e le ipotesi vere è come l'arte di decifrare, nella quale spesso una congettura ingegnosa abbrevia grandemente il cammino: però la fisica non sarà mai una scienza perfetta». (N. S. L IV Cap. XII passim).

Questa imperfezione della fisica potrebbe attribuirsi ai particolari concreti del suo sviluppo, cioè all'impossibilità di fatto di giungere ad un completo dominio dei fenomeni singoli; ma pare piuttosto che essa abbia una radice trascendente: la fisica è verità di fatto.

E la molteplicità si afferma inizialmente come dato, sicchè vien fatto di pensare che quell'affermazione pessimistica si debba implicitamente attribuire alla molteplicità fisica, e quindi al monadismo che per quella si postula.

Perchè la molteplicità è anzitutto un dato.

Leibniz è preso dalla visione estetica della varietà naturale e ne cerca la base metafisica; «ciò che egli trovava di repulsivo nelle idee moderne, malgrado la sua ammirazione per esse e per i suoi sostenitori, era che esse minacciavano la considerazione estetica della natura». (Höffding); sembra che un filosofo «moderno» — Descartes — abbia pensato che la materia assuma uno dopo l'altro tutti gli aspetti di cui è capace, ma «questo giu-

dizio è del tutto insostenibile; poichè annullerebbe tutta la bellezza dell'universo e tutto il fascino delle cose» (B u C - Sulla Libertà II 498).

La prova estetica viene poi a svolgimento nella sua visione dell'armonia universale, che egli ereditava dalla sua conoscenza della filosofia greca neoplatonica e scolastica (Koppehl 48). Ma la molteplicità ci è pure «data» psicologicamente nello stato della monade nostra: «se alcuno pensa che non sia dia nessuna anima singolare, neppure là dove vive l'attività della percezione e del pensiero con l'aiuto degli organi del corpo, egli verrà confutato dall'esperienza, la quale, come mi pare, ci insegna che noi siamo qualcosa di speciale a noi, qualcosa che pensa, ha coscienza e vuole, e che siamo diversi da un altro che pensi e voglia diversamente. Se no si cade nella concezione di Spinoza o di altri autori suoi seguaci, secondo i quali si deve dare una sola sostanza, cioè Dio, che in me pensa, percepisce, vuole a un modo, in un altro invece tutto l'opposto...» (B u C II 60): La dottrina di uno spirito unico universale).

Tutte queste osservazioni hanno il comune presupposto che la possibilità cioè la verità si possa indurre «a posteriori». Importa quindi il vedere quale sia il rapporto tra la verità di fatto e la verità di ragione. Leibniz «sa la distinzione delle verità necessarie e delle verità d'esperienza» (N. S. L I C. I); «si danno due specie di verità, cioè verità di ragione e verità di fatto. Le verità di ragione sono necessarie e il loro opposto è impos-

sibile, le verità di fatto invece sono contingenti e il loro opposto è possibile. Se una verità è necessaria, si può indicare per mezzo dell'analisi il suo fondamento, risolvendola in idee e verità più semplici, finchè si giunge alle originarie (Monadologia 33). Così si arriva alla fine a idee semplici, delle quali non si può dare alcuna definizione, come anche ad assiomi e postulati o in una parola: a principi originari che non sono suscettibili di nessuna prova e neppure ne hanno bisogno: sono questi i giudizi identici, il cui opposto implica una esplicita contraddizione» (ibid. art. 35). «Le nostre conoscenze razionali riposano infatti su due grandi principi: primo sul principio di contraddizione in forza del quale noi chiamiamo falso tutto quanto racchiude una contraddizione, e vero tutto quanto si contrappone al falso; secondo, sul principio di ragione sufficiente, in forza del quale pensiamo che nessun fatto è vero ed esistente, nessuna espressione può esser giusta senza che sia data una ragione sufficiente, per la quale la cosa sia così e non altrimenti, sebbene queste cause nella maggior parte dei casi a noi non siano note» (ibidem art. 31 e 32). «Il principio di ragion sufficiente si deve pur poter trovare nelle verità contingenti o di fatto e cioè nella reciproca dipendenza di tutte le cose create. Qui la risoluzione in cause speciali — causa la infinita varietà delle cose naturali e la divisione dei corpi all'infinito — potrebbe continuare fino ad una specificazione infinita» (ibid. art. 36).

Si ripresenta per altra via ed in modo esplicito e dimostrativo la posizione della fisica: essa «non sarà mai una scienza perfetta» perchè l'intreccio causale su cui riposa va all'infinito: senza dire dell'infinità dei fenomeni che essa dovrebbe lumeggiare. Con ciò stesso tutta la branca di scienze che nella fisica si concludono, deve accettare questa eredità; certo «poichè tutte queste speciali determinazioni riconducono da canto loro ad altre determinazioni contingenti, precedenti ed ancora più speciali ognuna delle quali postula a suo fondamento una simile analisi, con ciò non si va avanti per nulla. La Ragione sufficiente o ultima deve dunque giacere fuori della connessione o della serie delle cose speciali e contingenti, per quanto questa si possa pensare spinta anche all'infinito (ibidem art. 37). Così la causa ultima delle cose deve giacere in una sostanza, necessaria... che noi chiamiamo Dio» (ibidem art. 38).

La fisica ha dunque trovato una base certa, ma non in se stessa: il problema fisico non ha una soluzione immanente; esso si risolve con la teologia, o con una filosofia teologica. — Però questa risoluzione non è completamente chiara: essa lascia nell'ombra la costituzione specifica del mondo fisico nel tempo stesso e per ciò stesso che ne è un postulato: la verità di fatto insomma è conoscenza «chiara», ma non «distinta».

La varietà fisica non trova fondamento in sè, ma solo estrinsecamente nel suo rapporto con l'Essere necessario. Questo rapporto, che nella posi-

zione metafisica si costituisce e si sostantiva nella monadologia, si esprime per la teoria della conoscenza nella metodologia: la valutazione critica della molteplicità coincide col rapporto tra verità di fatto e verità di ragione, tra conoscenza chiaro confusa e conoscenza distinta; e se il concetto della molteplicità come verità di esperienza attinge luce dal rapporto suo con le verità di ragione, la tesi fondamentale del pensiero leibniziano deve venire svolta in questo senso: cercare il «come» e il «se» della radice della verità empirica.

Ricordiamo col Windelband «il rapporto che il Leibniz ha posto tra queste due forme di «verità prime» — le razionali e le empiriche, — e i due caratteri cartesiani della evidenza intuitiva: la chiarezza e la distinzione; con un lieve spostamento di significato di queste due espressioni. Le verità eterne, verità a priori, geometriche, metafisiche, sono chiare e distinte, mentre la verità di fatto, a posteriori, sono chiare ma non distinte». Da ciò risulta che una analisi dell'essenza e del rapporto fra le due verità deve essere condotta come analisi dell'essenza e del rapporto delle due conoscenze.

Come si è accennato Leibniz pure è preso dall'interesse metodologico; e la conoscenza, anzi, le idee diventano oggetto delle ricerche leibniziane anzitutto (pure storicamente) per tale interesse. Non è una ricerca sterile: Leibniz deve appunto

allo studio del metodo, ed anche ai falliti tentativi di rinnovare e condurre a porto l'arte Lulliana le sue prime ricerche ed i primi risultati nel campo della conoscenza. In questi tentativi egli si era convinto « della necessità di spingere l'analisi del sapere concettuale fino agli elementi ultimi, fino cioè alle nozioni semplici e irreduttibili, dalla cui combinazione risulterebbero tutti gli altri concetti, ed era così pervenuto alla conclusione che gli elementi ultimi di tutto il sistema intelligibile si possono ridurre ad un certo numero di nozioni primitive... » (Vedi Martinetti - Introduzione alla Metafisica, pag. 301). Già l'analisi della conoscenza da questo punto di vista portava Leibniz all'analisi delle idee, e alla loro distinzione in semplici (cioè irriducibili) e complesse (cioè riducibili); e su questa via si delineava ancora la più completa classificazione delle idee, sul criterio della loro chiarezza. « Oscura è una rappresentazione se essa non basta a riconoscere la cosa rappresentata, chiara invece è una conoscenza se essa mi dà modo di riconoscere la cosa presentata ; una tale conoscenza poi è ancora o confusa, o distinta: confusa è quando io non posso enumerare singolarmente le note che bastano per distinguerla dalle altre; così noi possiamo conoscere e distinguere fra di loro colori, suoni, e sapori con sufficiente chiarezza; ora questo accade per il semplice testimonio dei sensi e non per determinate note. Perciò ancora noi non potremmo spiegare ad un cieco cosa sia « rosso » (B u C: Dialogo sulla connessione fra le

cose e le parole). Leibniz poi crede che queste idee (il calore, la gelidità, la plasticità), sono semplici in apparenza, poichè essendo confuse non danno luogo allo spirito di discernere ciò che contengono. E' come delle cose lontane, che ci appaiono in forma rotonda non arrivando a discernere gli spigoli, per quanto se ne abbia qualche espressione confusa. Ma come è evidente che il verde nasce dal miscuglio del bleu e del giallo, è da credere che la sua idea a sua volta risulti da queste due idee. Nondimeno l'idea del verde ci sembra altrettanto semplice che l'idea del bleu, o idea di colore. Del pari è da credere che anche queste idee di bleu e colore non siano semplici se non in apparenza. (N. S. II c. II). Una rappresentazione invece distinta è quella che ha l'orafo dell'oro: cioè sulla base di note e di prove che bastano per distinguere la cosa dai corpi semplici. Noi la abbiamo di solito di rappresentazioni, che, come il numero, la grandezza e la forma, sono comuni a più sensi, e di molte affezioni come paura e speranza... in una parola di tutto ciò di cui possiamo dare una definizione nominale (Dialogo sulla connessione tra le cose e le parole - B u C I 22). Le idee che si dicono provenire da più di un senso, come le idee di spazio, forma, movimento, ci vengono piuttosto dal senso comune, cioè a dire dallo spirito stesso, e sono capaci di definizioni e di dimostrazioni (N. S. II c. V).

Come si è accennato queste classificazioni derivano dal tentativo di rinnovare l'arte lulliana: nei

suoi scritti giovanili Leibniz parte dal principio che Dio ha creato tutte le cose, «numero, pondere et mensura»; alla misura, però, e al peso molte cose sfuggono; ma non si dà nulla che al numero non sia soggetto. Vedevano quindi profondamente i Pitagorici pensando che radice del mondo fosse la quantità; e, sebbene ingegni superficiali e ricerche affrettate avessero rinnovato tale principio riducendolo a quelle applicazioni che si costituirono nella cabala, pure da esso c' era pur da sperare molta luce: egli crede alla possibilità di quella «lingua adamitica», che Boeme chiama «lingua naturale», e a tale sicurezza sovviene con effettivi contributi. Speciale ammirazione suscitava la sua osservazione che «come si danno predicamenti o classi, si debba anche dare una specie di predicamenti che in sè comprendano le proposizioni o i termini complessi nel loro ordine naturale». — Sulla base di questi termini si doveva creare un alfabeto universale del pensiero umano, come, attraverso la combinazione delle sue lettere e l'analisi delle parole che derivavano da quelle per composizione si doveva poter scoprire e giudicare ogni cosa: — ars inveniendi et iudicandi. — Cartesio aveva pur conosciuto la possibilità di quest' arte, ma distratto da interessi vari, non ci aveva atteso con cura proporzionata; e non la condusse a termine perchè non ne aveva inteso la profonda importanza. E' da osservare che Leibniz intende ridurre questa «caratteristica universale» a numeri (letteralmente), e «presentare» così una spe-

cie di statica in forza della quale i principi della ragione possano venire pesati. « Poichè anche le probabilità soggiacciono all'osservazione e alla prova, e sempre si può giudicare quale conseguenza si possa aspettarsi con maggiore probabilità da date premesse ». In fine, chi è profondamente convinto della verità della Religione e nella sua filantropia zela la conversione del genere umano, troverà che non si può trovare nessun mezzo più adatto di questo per propagare la fede; e chi non sia nè profeta nè principe non può farsi un compito che sia d'importanza maggiore per il bene del genere umano e per la gloria di Dio.

Ma le parole non bastano; bisogna venire alla pratica. Certo l'immensità del materiale è impressionante, così che Leibniz ricorre ad un artificio; egli suppone « che questi numeri maravigliosi siano già dati, e che si sia in essi osservata una qualche qualità generale ». Poi egli prende provvisoriamente dei numeri « che in qualche modo s'accordino con questa qualità », e mediante il loro aiuto... può « provare subito con sorprendente facilità tutte le regole della logica, sulla base dei numeri, e dare nel tempo stesso un criterio per vedere se una argomentazione sia formalmente concludente ».

La qual ricerca non ha solo il valore pratico: essa mette anche in luce che i concetti portati dalla tradizione non sono nati bene, poichè le specie nella loro concatenazione non fanno derivare da sè le sottospecie; e del resto neppure l' « Ars Magna » del Lulli era giunta a risultati molto confor-

tanti; questi infatti, quanto alla vera analisi del pensiero, come altri riformatari della filosofia, aveva visto le cose come in sogno, o non molto più chiaramente. L'arte combinativa non deve invece appagarsi di un lavoro esterno: essa deve condurre un' analisi della conoscenza fino a giungere ai suoi elementi semplici, elementi ai quali possiamo risalire nella ricerca e nella formazione della definizione. La definizione altro non è che chiarificazione cioè semplificazione; quando essa sia tale, la sua forza non è verbale ma reale. Così se la prova ontologica di Descartes, che sgorga dalla definizione dell' Essere supremo, non giunge alla energia logica, è perchè egli non si è curato di produrre dell' Essere supremo una definizione che ce ne assicuri la possibilità, una definizione cioè che sia vera chiarificazione.

L'esigenza della definizione chiara ci porta anche un altro vantaggio: essa confuta l'osservazione dell'Hobbes, secondo cui non si danno se non definizioni nominali. Si deve infatti osservare che « i concetti non si possono legare l'un l'altro secondo l'arbitrio, ma che per avere una definizione reale, si deve formare da essi un concetto possibile ». Di qui si vede che ogni definizione reale racchiude per lo meno l'affermazione di una possibilità. I nomi sono bensì arbitrari, ma una volta che essi sono posti ne seguono conseguenze e verità necessarie, che dipendono dai caratteri acquisiti, e malgrado ciò sono reali.

Sulla definizione tutte le verità si possono provare tranne gli assiomi; i quali, come bene vedevano gli Scolastici, si possono provare solo in rapporto al principio di contraddizione. Ma di ogni verità si deve poter dare la base; poichè il collegamento del predicato col soggetto o è chiaro per se stesso, come nelle proposizioni identiche, oppure ha bisogno di una spiegazione, che segue dalla risoluzione dei termini. E cioè questo è l'unico e il più alto criterio di verità per le proposizioni astratte e per quelle d'esperienza: che esse o siano identiche, o alle identiche si possano ridurre.

Però verità prime non sono solamente quelle « a priori »; noi ne abbiamo anche nell' esperienza, ed esse sono quelle che noi percepiamo immediatamente in noi stessi, o abbracciamo nella nostra autocoscienza: poichè è impossibile che queste ci possano venir provate per mezzo di altre esperienze che ci siano più vicine. « Ma nella mia coscienza io percepisco non solamente me stesso come soggetto pensante, ma oltre a ciò una grande varietà di pensieri, onde io conchiudo che al di fuori di me c' è qualche cosa. Così guadagno gradatamente la fiducia nei sensi e posso contrappormi agli scettici. Poichè in tutto ciò che non ha necessità metafisica, deve valere come verità la concordanza reciproca dei fenomeni, in quanto essi non si realizzano caoticamente, ma si deve pur avere una causa ».

Ad ogni modo non a torto per la potenza del genio e la vastità dei suoi interessi, Leibniz si potè paragonare con Aristotele. Per la larghezza delle sue sintesi, di cui egli ha piena coscienza, egli diventa il campione della sintesi stessa. Anche nell' accennato progetto di una logica apparentemente tanto analitica egli trova modo di sintetizzare le due categorie fondamentali dello spirito: teoria ed azione, mentre la sintesi formale non gli impedisce di sentire il fascino del macrocosmo nell'infinita varietà della sua costituzione. Ed è appunto questa varietà che attrae maggiormente la sua attenzione e l'indagine sua; se, deciso nell'opposizione allo Spinozismo, con un facile apprezzamento sui dati d'esperienza, vede anche chiara la giustificazione di questa sua valutazione, affacciando un criterio in cui anche il fenomeno si deve valorizzare: anche nel fenomeno, l'armonia è verità. L'armonia che tutto pervade è lì anche per la valorizzazione reciproca delle scienze, che, se pure si sostenessero per elementi vari in posizioni astratte ed esclusive, troverebbero però nel principio dell' analogia la loro rispondenza e la loro riconferma. Rispondenza e riconferma reciproche, che si riducono anzi non solo alle leggi multiple e specifiche in cui le fasi diverse della scienza si affermano, ma risalgono ad una valutazione di principio, valutazione cioè del metodo in ambe le sue forme deduttiva e induttiva: dopo lo sforzo magnifico del pensiero nuovo per la ricerca e l'applicazione di metodi nuovi, tocca ancora a Leibniz

l'affermare quella posizione di compromesso che non è posizione mancante, bensì superamento degli opposti: principio dei principi è saper fare buon uso delle idee e delle esperienze; la verità è di due specie: di ragione e di fatto; ma è pur sempre verità. Certo non sempre e non tutta la realtà si presenta a noi con chiarezza persuasiva e conclusiva, ma all'uomo spetta appunto la ricerca dei principi evidenti e semplici nei quali la realtà complessa si illumini e dai quali essa attinga la propria giustificazione: l'arte combinatoria comincia con l'analisi ma sarà coronata dalla sintesi della caratteristica universale: con chiara nostalgia cartesiana l'ottimismo leibniziano si riafferma anche nel campo epistemologico.

Ma, in quale maniera ?

Lasciamo andare la limitazione dell'innatismo che Leibniz accetta per ragioni occasionali, nella trattazione dei Nuovi Saggi, e per la quale le idee non sono tutte innate e la inesauribile fecondità della monade nel suo processo immanente viene provvisoriamente ristretta. Ma affermazioni più esplicite e più decise fanno pur pensare che ragioni più teoretiche abbiano permesso — quanto al progresso della fisica che non sarà mai conclusivo — un chiaro pessimismo. E' imperfezione pratica, di fronte alla limitazione di fatto delle ricerche umane, o è limitazione di principio sgorgante dalle basi stesse della scienza ? Perchè vien proprio fatto di pensare a quest'ultimo, considerando le ripetute affermazioni leibniziane sul-

l'infinità dell' analisi nelle risoluzioni fisiche, per cui l'elemento semplice e originario non s'incontra mai tanto da ridursi a tagliare la catena, e risolve invece la fisica nei valori metafisici, anzi alla causa trascendente suprema a Dio. E' che la verità si presenta in due forme: verità di ragione e verità di fatto: verità l'una e l'altra, ma non l'una come l'altra. Certo la verità una aveva sperimentato divisioni anche più dure, ma in ogni modo una divisione c'è anche qui: di contro alla valorizzazione dei due metodi abbiamo ancora qui il dualismo delle verità. Dualismo che si riverbera nella divisione delle idee distinte e no, dove le idee riducibili — quindi prevalentemente le idee quantitative — raggiungono una posizione buona, e le altre invece una posizione diversa; per cui il conoscere tutto viene a lumeggiarsi in due raggi: distintamente, o no. E se è distinto si va verso i giudizi identici che diventano poi assiomi cioè verità di ragione, cioè esperienza superata; ma se alla luce del distinto non giunge, il conoscere resta dato, e il suo portato è « a posteriori ». Anzi la posizione delle idee distinte fa ripensare al criterio che le ha valorizzate: e, vedendo che è per la loro chiara composizione, cioè per la facilità il ridurle agli elementi costitutivi è in questa stessa semplicità, ridotta ai limiti estremi, che la conoscenza trova il suo ideale; il concetto di semplicità infatti è il principio fondamentale di tutta questa dialettica. Se, per esso principio, noi valorizziamo le idee sulla base appunto degli elementi semplici che noi giungiamo a sco-

prirci, la validità originaria cioè vera sarà tale in quanto semplicità. Ma quale maggiore semplicità dell' unità ?

E allora come la opposizione a Spinoza, contro la valorizzazione estetica della varietà, quella logica del metodo induttivo, quella critica delle verità di fatto? Questa esperienza multipla può — per principio, s'intende, e di diritto — ridursi alla semplicità ideale ? o come si sostiene ?

Conviene quindi vedere che cosa questa semplicità sia e quali rapporti tra essa e la varietà data si stendano: il problema della semplicità assieme a quello della verità empirica si riduce così a problema centrale della teoretica leibniziana, come al problema della sua metodologia.

LE PREMESSE

LE PREMESSE
LA SEMPLICITA' NEI MOTIVI ANTISCOLASTICI
Il Naturalismo.

Le osservazioni che Leibniz pubblicava per la « Caratteristica Universale » e nel « De Syntesi et Analysi universali seu Arte inveniendi et iudicandi », anche se mancasse la citazione del Lulli, hanno evidente e cosciente rapporto con la tendenza della scuola occamistica; e come il terminismo trova nel pensiero occamistico le sue sorgenti, risalendo a questo pensiero stesso, anzi alle sue premesse, incontriamo il principio della semplicità come principio metodologico. E' appunto per la convinzione che « pluritas non est ponenda sine necessitate » che Durando di S. Pourçain e Pietro Aureolo negano « la realtà degli universali, l' esistenza delle specie intelligibili, l' ufficio classico dell' intelletto agente, la distinzione reale dell' essenza e dell' esistenza, quella dell' anima e delle sue facoltà »; (De Wulf II, 278) ed Occam conclude che « Frustra fit per plura quod potest fieri per puaciora ».

Si sa che il terminismo prende le mosse sue proprie dalla logica di Pietro Ispano. Esso però dato il principio della semplicità e della semplifi-

cazione, è nel tempo stesso coinvolto in un movimento più largo; movimento che, davanti al materiale imponente che la scolastica sta tramandando, segna il bisogno di una revisione e anche di una selezione. Di conserva con il maggior senso della individualità il pensiero organizza contro il patrimonio scolastico elaborato, smussato e talvolta scolorito dalle generazioni una rivolta; e mentre il terminismo cerca nei « termini » il metodo semplice che i « logici moderni » dovrebbero adottare, per altra via e per interessi talvolta diversi, comincia a porre le sue basi il pensiero naturalistico.

Quando poi alla tradizione medioevale si aggiungerà quella umanistica, il bisogno della semplicità si farà ancora più incalzante, fino a proporsi di eludere la tradizione, sia autoritaria o libraria o sillogistica, per attingere alle fonti pure alle sentenze semplici, pure e chiare della natura.

La quale segue pur sempre le vie più semplici. Sulla convinzione appunto della « naturae sagacitas » anche Copernico propone il suo sistema; è impossibile che la natura così semplice in altre manifestazioni, si riserbi per il mondo astronomico quell'intrigo di sfere collegate e di epicicli: la verità deve piuttosto trovarsi in una causa semplice a cui l'universo armonicamente possa rifarsi. Il pensiero novatore non si accorda pienamente con Aristotele circa le basi su cui il sillogismo si dovrebbe assicurare: l'autorità, l'intuizione e l'induzione. Contro l'autorità e contro l'intuizione (in quanto intuizione dell' universale) si muove una

critica che dapprima sporadica e a volte timida, si accentrerà poi in un movimento conscio unitario e dichiarato.

Per obbedienza Ruggero Bacone spediva a papa Clemente IV l' Opus Maius, dove la tesi antiautoritaria è chiara ed esplicita. La conoscenza è sì di tre modi: « per auctoritatem et rationem et experientiam» ma l'autorità senza il ragionamento non serve, come il ragionamento ha bisogno di essere confermato dall'esperienza: qua è in fondo la fonte genuina della conoscenza. Bisogna però ricordare che l'esperienza è duplice: « per sensus externos » e « scientia interior »; e quest'ultima è frutto dell'ispirazione divina; posizione delicata in un uomo per il quale la filosofia non ha in sè valore alcuno, mentre la sapienza vera è solo contenuta nelle S. Scritture. Comunque ogni conoscenza è intuitiva, così la sensibile come la intellettuale: tra conoscente e conosciuto non c'è alcun mezzo; e si sostiene così la scienza naturale come la teologia nella base della visione immediata.

E l'eliminazione dei mediatori, che sarà il tema fondamentale delle tesi politico-religiose, raccolto nello spirito di tutto il movimento novatore, sbocca e si sviluppa nella riforma del metodo; e come tale, anzi anche nella sua forma speciale di evoluzione antiautoritaria si presenta nella teoria di Francesco Bacone, cioè nella critica e nella condanna degli « idola theatri ».

Più puramente teoretica poteva essere la critica del valore del linguaggio. Contro il termini-

smo che si assicura un libero e saldo svolgimento nella semeiotica come valore immanente, un pensiero pure consono all'ideale antiscolastico del terminismo, predica il ritorno all'esperienza, alla natura, ed attraverso Leonardo sostiene che non dalla parola (liber scriptus) ma dal libro vivo, dalla natura la verità si deve attingere. E a questa voce udita in ritardo tien dietro la eco baconiana nella trattazione e nella condanna degli « idola fori ».

Ma il bisogno del naturalismo, il bisogno dello spirito di sprofondarsi ed assorbirsi nella bella realtà del macrocosmo doveva abbattere un altro baluardo, la forma come universale e col medesimo gesto svalutarne l'intuizione. L'anima poetica del rinascimento, assorta com' era nella contemplazione e nell'adorazione del « Deus explicitus », non poteva vedere fra sè e quello un mediatore. E con quello stesso spirito pel quale cadono le « species intelligibiles » cade anche la forma universale come oggetto dell' universale intuitivo. Però quando sorge la poesia, la filosofia ha già detto la sua parola. Se la *οὐσία* aristotelica si doveva fatalmente smembrare in due categorie, forma, cioè, universale e sostanza individuale, l'avvicinamento dell'atto e della potenza elaborato attraverso una trasformazione del loro rispettivo contenuto doveva condurre ad una più decisiva affermazione dell'individuo. Attraverso un potenziamento della materia che, sebbene per sè priva di ogni contenuto, possiede una realtà nella misura

in cui essa è termine dell'attività creatrice finchè ogni essere avrà la sua materia, l'individuo tende già a trovare una base più solida. Ma la sua posizione più sicura si decide quando sappiamo che ogni essere esistente è singolare e che possiede con la materia sua, anche la sua forma individuale.

Con ciò la filosofia scotistica è una filosofia dell'individuale: se l'attualità si esaurisce nell'haecceitas il nominalismo ha trovato la sua metafisica: in Occam l'universale è esplicitamente bandito dalla metafisica per essere trasferito in psicologia e in logica. E prima ancora che sorgesse il terminismo, di pari passo, quasi, con l'individualizzarsi della forma il metodo sillogistico fa posto al metodo induttivo: coincidenza a volte larga e forse involuta, come nell' empirismo di Alberto Magno; a volte vissuta in unità di pensiero e in armonia con le visioni metafisiche, come in Ruggero Bacone. La valutazione, però, forte del metodo induttivo si riscontra in Duns Scoto: tutto ciò che lo essere ha per natura può diventare oggetto della nostra intelligenza, sia esso intelligibile, sia sensibile; « egli meglio di qualunque altro scolastico descrive l'induzione che è la forza delle scienze sperimentali ». (De Wulf II. 209). Così la scolastica, mentre nelle ultime propaggini del suo sviluppo, esausta dopo la creazione delle somme, prepara nella metafisica l'avvento del nominalismo, elabora in logica il metodo induttivo. E quando Vives e Nizolio proclameranno la guerra al sillo-

gismo, la scienza potrà rispondere abbandonando il metodo scolastico, conscia e sicura ormai di un metodo nuovo: del resto deuniversalizzata la forma il sillogismo non potrebbe più sostenersi se non nel campo terministico.

Ma se l'indirizzo novatore trova comodamente pronto ed elaborato il metodo induttivo, l'applicazione sua nella sfera di una metafisica incerta o addirittura mancante, deve presentarsi come un problema. Però anche in tale difficoltà, doveva soccorrere il principio della semplicità sulla cui base era caduta la mediazione dell' universale, e postulare il completo denudarsi del particolare, da cui l'esperienza deve pigliare le mosse: il bisogno più incalzante è questo: partire da una buona base; la metafisica non è un principio; se mai, essa sarà una conclusione; per la scoperta della verità il procedimento che non partisse come semplicità dal singolo, sarebbe retorica; se l'errore è possibile esso lo è per l'intervento della ragione; se noi giungiamo a girare questa difficoltà, l'errore si farà impossibile; la natura, per Telesio, va investigata « non ratione sed sensu ».

E col senso puro: esigenza che si esprime obiettivamente nel bisogno di considerare la materia nuova, amorfa, nella sua semplicità, di spogliarla da ogni superfetazione per ottenere « l'experientia mera ». Noi non osserviamo il mondo con sguardo limpido, ma proiettiamo in esso i nostri concetti, i nostri fini, la nostre valutazioni; compito primo della scienza è, per Bacone, quello di

epurare il campo dagli « idola tribus »; solo a questo patto noi potremo assicurarci una ricerca feconda di leggi universali e di assiomi.

Certo i risultati erano fino a questo punto confortanti; partito dal bisogno di semplificare il campo del sapere e la via per raggiungerlo, il principio nuovo era riuscito a più chiara coscienza di sè, e si era potuto esprimere con sonante chiarezza. Ma è anche vero che le conclusioni di questi primi passi non potevano essere altro che resti, in quanto questi passi stessi erano stati esplicitamente e consciamente negativi. In questo slancio verso la semplicità non era ancora chiaro che a un dato punto sarebbe pur bisognato fermarsi: sicchè quando Bacone invoca a principio semplice la base semplificata dell'esperienza pura, la scienza moderna non è ancora in grado di dire dove l'esperienza pura cominci. Con la pressione antiscolastica e con la sicurezza di un pensiero nuovo, era caduto il concetto stesso della forma; nè è necessario ricorrere a queste animosità quando si pensi che la forma ridotta a costituzione individuale di fronte alla materia elevata a categoria di attività, non sa più giustificarsi. E a Telesio riuscirà naturale, perchè semplice, di abolirla, mentre attraverso discussioni vivaci il complesso delle categorie eziologiche aristoteliche si semplifica nel concetto della forza.

Ma la forma vaga in cui il principio della semplicità viene a mano a mano concretandosi e la sua distanza grande ancora dalla metafisica

doveva in fine condurre a posizioni difficili; e se ne accorgeranno gli spiriti, e i più inclini cadranno nello scetticismo. Al quale, veramente, due elementi opposti avevano condotto: da un lato l'abbondanza esuberante del pensiero nuovo, e, più del pensiero rinnovato, pensiero che lo spirito non sempre poteva fare suo con sincera coscienza, ma dal lato opposto l'indirizzo negativo a cui il principio di semplicità si era ridotto.

Interessa però vedere come in questo principio stesso è la forza che risolverà la crisi.

Partito dal bisogno di semplificare il contenuto ereditario del pensiero esso prosegue la sua via fino alla completa svalutazione del contenuto di coscienza; prosegue nella direzione dell' esperienza per svalutare l'esperienza stessa; e in questa via che esso percorre incalzato dagli scettici, trova il principio da cui lo scetticismo udrà la sua condanna: e il principio di semplicità che fin'ora era principio prevalentemente negativo, si farà principio positivo: la semplicità è vera, come la percezione pura.

La semplicità, l'immediato vero è nella percezione, e veramente nella percezione mia, nell' «io percipiente»: la semplicità limite è qua. Attraverso il doppio principio d' esperienza che per il francescano inglese si era chiaramente presentato, il pensiero nuovo di Charron, Tschirnhaus, Campanella, Descartes si incontra col principio agostiniano: e si scioglie così col problema crite-

riologico anche il problema metodologico attraverso l'experientia «evidentissima», attraverso l'autocoscienza.

Anche Leibniz conviene che «noi conosciamo la nostra esistenza per intuizione», ed aggiunge che «l'appercezione immediata della nostra esistenza e dei nostri pensieri ci fornisce le prime verità «a posteriori», ossia le prime esperienze» (N. S. IV, c. 9). Ed interesserebbe avvertire tosto come dopo Descartes sul principio critico si sostiene la verità e l'esistenza insieme: tuttavia, dati i molteplici rapporti con altre correnti seguiremo per ora il concetto del semplice dal punto di vista del suo valore logico.

In tale affermazione il principio della semplicità tentava una soluzione limite; e se mancava ancora molto perchè il principio dell'autocoscienza si svolgesse chiaramente nel concetto della percezione pura, tuttavia contro lo scetticismo esso costituiva una mossa concludente e decisiva.

Come «gli edifizi, cominciati e portati a termine da un solo architetto, sogliono essere più belli e meglio ordinati di quelli che parecchi hanno cercato di raccomodare», come «quelle antiche città, le quali da prima furono borghi, divenute grandi col tempo, sono spesso mal proporzionate a confronto delle piazze regolari che un ingegnere secondo fantasia traccia in una pianura», come «lo stato della vera religione, di cui Dio solo ha fatto gli ordinamenti, dev' essere incomparabilmente meglio ordinato di tutti gli altri», come

« Sparta fu fiorentissima un tempo non per la bontà di ciascuna delle sue leggi », « ma perchè, essendo state dettate da un solo, tendevano allo stesso fine », così « i semplici ragionamenti, che può fare naturalmente un uomo di buon senso intorno alle cose, sono più vicini al vero che le scienze dei libri... » (Descartes - Discorso sul Metodo II). Assieme cioè al problema dello scetticismo, si andava da lungo maturando e urgeva ormai l'esigenza di un pensiero nuovo vissuto, che diventasse, vivendo, evidente cioè vero. Con tale crisi e con la conseguente posizione nuova dell'io cosciente come principio base vivificatore e verificatore della scienza e dell'esperienza che in quello s'avevano a rinnovare, si risolve una fase di reazione all'abbondanza culturale scolastico-umanistica: reazione che spiriti esigenti cioè forti poterono condurre e concludere riducendosi alla base più immediata e più vera, cioè alla evidenza soggettiva: ossia alla s e m p l i c i t à come immediatezza del soggetto.

Semplicità, dalla quale la scienza nuova doveva prender le mosse per « ricondurre con ordine » tutti i propri pensieri, per ricostruire — sempre nella luce di quel principio — la fisica e la teologia. Pure il procedimento col quale Descartes dalla base dell'autocoscienza passa alla deduzione della realtà altra, e, insomma al superamento del solipsismo, non fu forse così scrupoloso come nella crisi primiera: sicchè sulla teologia cartesiana Spinoza e Leibniz troveranno parecchio a ridire;

e anche sul suo dualismo. In ogni modo sempre sul principio di semplicità, nella sua forma psicologica di semplicità d'evidenza, cioè dell' evidenza come immediato, si svolgerà la deduzione complessiva della visione universale: deduzione che, partita da una classificazione « logica » preliminare delle idee sulla base sempre della loro semplicità come chiarezza, passerà alla soluzione del problema fisico e di quello teologico: i quali problemi resistendo nel pensiero cartesiano in linea di coordinazione, assumeranno in altri pensatori una posizione più gerarchica, e si potenzieranno così da assumere ora l'uno ora l'altro posizione o soluzione esclusiva. Sicchè per quanto risulti chiaro che di fronte al problema della verità d' esperienza e della sua chiarificazione, l'interesse centrale è nel problema psicologico e in quello fisico, pure per la posizione pregna che il concetto teologico stesso venne assumendo, bisognerà volgersi presto o tardi anche in quest' ultima direzione.

Quanto alla classificazione delle idee, si sa che contro la posizione scettica di Vives, Montaigne, Campanella a proposito della conoscenza sensibile, il pensiero nuovo, sulla base anche della scienza nuova e del suo metodo, salva l'obiettività almeno di quelle qualità che per la commensurabilità si riducono ai valori matematici, come a valori semplici. Posizione che, come si sa, ha dei precedenti nel pensiero di Democrito, per il quale la forma, la grandezza, l'inerzia, la densità, la

durezza sono proprietà vere delle cose che il pensiero riconosce; mentre colore, odore, gusto sono dovuti a movimenti che dalle cose derivano in quanto agiscono sugli organi dei sensi, sono insomma stati di percezione; divisione che dopo l'accenno del Teeteto, riceve da Aristotele la posizione psicologica nell'*αἰθητήριον κοινόν* e nell'*αἴσθησις τῶν ἰδίων*; nel sensibile comune incorrono appunto le idee di quiete, movimento, figura, grandezza e numero mentre le altre — come sapore e colore — vengono partecipate dai sensi specifici; sebbene la valutazione critica della divisione stessa non coincida con quella democritea.

Questa trova invece un riscontro nella filosofia della rinascenza, dove troviamo Galileo, per il quale sapori, odori, colori per la parte del suggetto, nel quale ci pare che riseggano, non sono altro che puri nomi, ma tengono solamente residenza nel corpo sensitivo, sicchè, rimosso l'animale, sono levate, ed annichilite, tutte queste qualità. (Il Saggiatore, 2.a parte).

In Hobbes l'osservazione ed il problema delle percezioni sensibili costituisce psicologicamente il primo passo sulla via del suo pensiero. Gli appariva sicuro che se le cose materiali e tutte le loro parti fossero in quiete o in moto uniforme, cadrebbe ogni differenza delle cose ed assieme tutte le percezioni sensibili. Di qui egli deriva che il cambiamento di movimento — diversitas motuum — è la causa di tutte le cose. Sopra queste osservazioni poteva naturalmente basarsi il giudizio sulla

mera relatività delle qualità sensibili, e quindi sul loro carattere soggettivo: mentre il vero ed unico fondamento oggettivo delle cose, è nel movimento; se questo movimento si trapianta per mezzo degli organi di senso e dei nervi nel cervello e da questo nel cuore, esso trova una certa opposizione e contrasto, dato che gli organi interni si trovano essi stessi sempre in un certo movimento; per mezzo di questo urto all'indietro che è come una tendenza all'esterno, noi proiettiamo l'oggetto della nostra sensazione nel mondo esterno...

Abbastanza vicino ad Hobbes anche Cartesio ricorre al movimento come fondamento reale delle qualità e degli accidenti dei corpi: « Se noi osserviamo il modo onde avviene la percezione sensibile, troviamo che tutte le impressioni dei sensi sono toccamenti. Noi entriamo dunque in rapporto solo con la superficie delle cose. Se vogliamo pensare come le cose (astraendo dal modo onde esse ci influenzano) sono costituite, restano solo estensione, divisibilità e mobilità come proprietà che non possiamo mai pensare manchino nella nostra fantasia. Queste sono le più semplici e più chiare rappresentazioni che noi possiamo avere della materia e si dimostra che, se noi ci teniamo fermi a queste (dunque alle rappresentazioni di qualità geometriche) possiamo raggiungere una comprensione semplice e chiara di tutto quanto costituisce il mondo materiale.

Il movimento, l'estensione, la figura, tutto insomma quanto si può ridurre matematicamente, è ciò che contiene la spiegazione dei fenomeni, mentre nulla si spiega se si ricorre a « forme » o « qualità » della materia. Le qualità appartengono alla nostra coscienza; ma quello che realmente avviene nel mondo materiale è solo movimento fuori o dentro il nostro organismo. Nella scienza noi dobbiamo pensare il mondo materiale così, come sarebbe se nessun uomo lo percepisse coi sensi. Ecco il principio della semplicità, che nella lotta per il nuovo concetto del mondo era stato di tanta importanza e che ora viene adoperato per fondare la riduzione di tutte le proprietà della materia all'estensione e al movimento; la materia viene conosciuta chiaramente solo come estensione, l'idea della materia come estesa — e perciò idea chiara — ha il suo buon fondamento in Dio; ma Dio non può ingannare: noi abbiamo del mondo corporeo esterno una rappresentazione chiara e distinta, è dunque un'idea divina: quindi esiste questo mondo, la materia, la cui essenziale proprietà è la estensione: la semplicità come evidenza è riflesso di Dio.

Quanto alle qualità seconde, Spinoza, non porta un vero progresso. Riprende anch'egli a base del loro carattere illusorio, il concetto meccanico dell'urto, già sviluppato dall'Hobbes e da Descartes; con questa differenza: che dato il suo parallelismo, il fatto fisico non costituisce la base, ma può solo per la legge dell'analogia aprire la

strada alla concezione e la comprensione della vita della sostanza come « res cogitans »: come nell'urto di due corpi abbiamo un moto risultante ibrido, le idee di origine diversa (mista) non hanno il dono della chiarezza: esse costituiscono la « imaginatio » o conoscenza sensibile, la quale (Et. IV Prop. I. sch.) « magis corporis humani praesentem costitutionem, quam corporis externi naturam indicat; non quidem distincte, sed confuse, unde fit ut mens errare dicatur... »

Nel Locke in fine la classificazione si complica: e forse per questo la dottrina stessa s'è fatta altra volta risalire a lui: si distinguono non solo qualità primarie e secondarie, ma primarie, secondarie e terziarie. Oltre all' aggiunta delle qualità terziarie, che risultano dall' azione reciproca dei corpi, il Locke si differenzia da Descartes per l'assunzione della impenetrabilità (solidity) fra le qualità primarie che è un più evidente ritorno a Democrito.

L'osservazione leibniziana quindi che « le idee che si dicono provenire da più di un senso, come le idee di spazio, forma, movimento, ci vengono piuttosto dal senso comune, cioè a dire dallo spirito stesso; e sono idee dell'intelletto puro, ma che hanno rapporto coll'esterno e che i sensi danno maniera di percepire, di guisa che esse sono capaci di definizioni e dimostrazioni » (N. S. libro II. cap. V) non trova dunque il campo vergine. Resta certamente ancora a chiarirsi questo « rapporto con l' esterno »; però nel pensiero anteriore la

distinzione della qualità prima e seconda, assieme a quella che ne era il correlativo psicologico, e, logicamente, il principio animatore, assieme cioè alla classificazione delle idee sulla base della loro semplicità e chiarezza, era già un fatto maturo. Comunque poi la diversa chiarezza delle idee stesse venisse fisicamente spiegata, si può però dire che la valorizzazione obiettiva (ontologica) delle rappresentazioni coincide con la loro stessa chiarezza, cioè con la loro semplicità. Non meraviglia quindi se lo sforzo della cosmologia tende ad uno di quelli, anzi a quello che si presentava come mezzo più alla mano per illuminare e semplificare le rappresentazioni stesse; poichè in tale semplificazione era la loro valorizzazione, cioè il compito della scienza. Naturalmente data la fede nella semplicità della conoscenza matematica, il lavoro della valorizzazione delle idee — come quello della valorizzazione ontologica del fenomeno — si riduce in genere allo sforzo tipico della scienza nuova di ridurre le idee e la qualità qualitative ad idee quantitative; ciò che crea una ricca corrente di ricerche, e buona copia di affermazioni.

Si apre così la incognita del rapporto fra la quantità e la realtà del dato; e la sua risoluzione è nel segreto e nella luce del genio di Leonardo. Convinto che regola della natura sia una necessità eterna, decisa e quindi semplice, egli trova che essa si può esprimere nella certezza della matematica: la meccanica è il paradiso dei numeri; la natura va interrogata con l'esperienza, e non è

soggetta all'arbitrio speculativo; ma quell'esperienza trova nei numeri la sua lingua, il suo alfabeto. E quando Keplero uscirà dal misticismo già pitagorico, egli nutrirà ancora la convinzione che la natura agisca secondo leggi chiare e semplici; « per lui si tratta di condurre le cose al minor numero possibile di principî semplici » (Höffding I. 160); ma siccome noi riscontriamo la maggior limpidezza e la più chiara semplicità nell' aritmetica e nelle forme geometriche, insomma nella visione quantitativa, attraverso questa potremo più facilmente interpretare la natura. Anzi mentre attinge da Galilei l'indirizzo sperimentale, come da Tychone si conforta alle matematiche, trova che « ubi materia ibi geometria » e che il fatto dimostra appunto come la quantità sia un attributo del mondo.

Naturalmente se il metodo induttivo si sostiene così nel nome di Galileo, si è perchè egli lo applica nella luce della matematica: misurare il misurabile, e ridurre tale ciò che per sè non si può misurare. Sebbene anche la concezione sua della matematica lo porti, come si osserverà, al di sopra dei fisici coevi, per ora ci basta di ricordare come egli abbia sentito il problema della esperienza pura e lo abbia sciolto con la regola del « caso caratteristico ». Ma per trovare nelle esperienze punti d'appoggio alla deduzione — nella quale la finalità della ricerca risiede — e per potere nel tempo stesso mettere in luce in qual misura le esperienze si avvicinino alle presupposizioni ideali

nelle quali la scienza si costituisce e da cui la deduzione sgorga, sono d' interesse principe i rapporti quantitativi. « Il decidere fino a qual punto i fenomeni corrispondono alle esigenze della deduzione è soltanto possibile per mezzo della misurazione » (Höffding I. 167).

Così il principio democriteo, risorge al posto del principio qualitativo, e, quando le istanze degli scettici si faranno più urgenti, esso si convertirà di principio metodologico e spesso pratico, in principio critico; potrà come tale sciogliere il problema sui fondamenti della scienza, per assodare assieme al principio dell' autocoscienza un dogmatismo nuovo. In effetto, superato formalmente nell'autocoscienza il problema critico, il pensiero torna sulle sue orme, e trova che dalla stessa radice appunto onde germoglia la critica dell'autocoscienza cioè dalla semplicità dell'evidenza, nasce l'altra affermazione, affermazione obiettiva, che però non cede molto alla limpida semplicità dell' autocoscienza: ormai anche una certa inclinazione psicologica davanti alla fecondità del metodo galileiano doveva pur soccorrere alla dialettica pura, e assicurare che se il principio della semplicità, avesse avuto bisogno di giustificazioni, se l'ipotesi della semplicità quantitativa voleva annunciarsi come « ipotesi vera » essa avrebbe trovato nella fecondità stessa del metodo nuovo larga copia di prove.

Ma, senza troppo insistere sul rapporto di priorità, è certo che, una volta fissata la reale « esistenza di Dio e dell'anima umana o fonda-

menti della metafisica » (Discorso sul metodo, IV parto) sulla base dei dati semplici dell'esperienza interna, il principio della semplicità si costituisce decisamente a principio quantitativo, che sarà nel campo rimanente principio metodologico supremo.

Così Descartes riassume quelli che erano i concetti direttivi della scienza nuova e che diventeranno anche concetti fondamentali della nuova filosofia.

Le conclusioni più solide sono queste. Se il principio metodologico deve essere principio di semplicità, la concezione (o l'idea) vera del mondo materiale, si riduce a quella di movimento, mobilità di estensione. Ma si sa che la scienza nuova non si accontenta ancora di analisi psicologiche: « Largo campo — dice Galileo per bocca di Salviati — di filosofare agl'intelletti speculativi parmi che porga la frequente pratica del famoso arsenale di voi, signori Veneziani, e in particolare in quella parte che meccanica si domanda; attestochè quivi ogni sorta di strumento o di macchina vien continuamente posta in opera da numero grande di artefici....»; se insomma il principio di semplicità trova nelle idee quantitativo-geometriche una sodisfacente concretazione psicologica, esso deve però a suo complemento e giustificazione trovare una applicazione nel regno del reale, e cioè nel mondo fisico.

Del resto mentre Galilei guarda al movimento come ad uno dei principî dell'essere, per Hobbes la scienza del movimento dei corpi è filo-

sofia, e il movimento diventa metafisico, e il principio appunto su cui questa idea poteva riposare si era venuto sviluppando da Leonardo a Galilei, affermandosi infine più nettamente in Descartes. E' sempre in conseguenza del principio di semplicità, se attraverso questi pensatori si viene elaborando il principio della conservazione del movimento : certo questo principio non assume in Descartes valore ontologico, perchè la « res extensa » si può fondare più semplicemente; comunque sempre sulla base del principio di semplicità pare naturale e vero che — sebbene i movimenti possano essere assoluti o relativi — la loro risultante quantitativa sia costante. Anzi il principio della semplicità si esprime qui attraverso l'immutabilità del consiglio di Dio, dalla quale si deduce che la somma dei movimenti al momento della creazione resta invariata durante la conservazione (che per Descartes non è altro che una continua creazione). — Il movimento può venir diviso diversamente nelle diverse parti del mondo, ma nulla va perduto, e nessun nuovo elemento comincia. — Questo enunciato, si fonda quindi sulla teologia, mentre — per la proporzione apodittica fra causa ed effetto — postula in via secondaria nella materia stessa, la conservazione della forza: e di questo si fa pure un certo conto sebbene la legge sia originariamente fondata nella involubilità di Dio. Il metodo era orientato così: mentre Aristotile era abbandonato ed era venuto a nausea, tuttavia il suo regno era ancora abbastanza sicuro; il ricorso alla causa tra-

scendente come ultimo se non sempre chiarito rifugio era ancora in uso; ricorso in buona fede semplice, ma, in vero, oscuro per le sue applicazioni e quindi azzardato; perchè pur rifiutando le forme della scolastica come oscure, si assumevano nello stesso tempo dei concetti non molto più semplici.

Del resto se il movimento assumerà valore più fondamentale per l'Hobbes, esso non assurge in Descartes oltre la posizione di « modo ».

Certamente già per Descartes come fu per Leibniz il movimento è — malgrado la costanza della sua somma — incompatibile con l' idea di sostanza; ma mentre in Descartes questa è la motivazione unica, in Leibniz ricorre anche un' altra ragione, diversa e significativa: anche dato, se non concesso, che la legge della conservazione del moto si possa in sè sostenere, essa non è tale da garantire la varietà individuata del cosmos; esso movimento non è concetto metafisico, appunto perchè di fronte al problema della molteplicità non è esauriente; e il suo concetto va superato. « Con la premessa di un completo riempimento dello spazio sarebbe impossibile percepire un qualsiasi cambiamento, se nella materia non ci fosse null'altro che la massa stessa e lo scambievole spostamento delle sue parti. Poichè allora gli stati equivalenti avrebbero solo a eliminarsi, e, astraendo dalla tendenza dei corpi e dal loro sforzo verso il futuro, ponendo cioè da parte le entelechie, non si avrebbe nessun mezzo per distinguere un dato stato delle

cose in un determinato momento (hic et nunc) dallo stato di qualsivoglia altro momento; e può darsi che anche Aristotele abbia fatto questa osservazione, se egli oltre al movimento locale crede necessaria per assicurare i fenomeni un' altra qualità di divenire. Tutti i cambiamenti invece, sebbene essi in apparenza siano complicati, vengono ricondotti nell'analisi conclusiva — proprio come le qualità — alla variazione di forze ». (Contro Descartes, maggio 1702).

Il principio cinematico cartesiano non risponde quindi molto concorde ai criteri leibniziani; esso va superato perchè non spiega la varietà data. Deficienza che risale ad una astrazione meno palese (per il punto di vista comune) ma non meno vera. Il concetto del moto, dal punto di vista della sua conservazione, non tiene conto di quella che è la sua causa, e a cui per ciò stesso deve proporzionarsi. E' la legge della conservazione dell'energia che con quella della conservazione del moto non si può equivocare; e se l'effetto si spiega e si sostiene come la sua causa, tale non è nettamente il rapporto fra moto quantitativamente determinato e la causa sua. La trista (perchè non semplice) posizione della conservazione del moto di fronte alla varietà data trova il proprio tarlo e il proprio superamento già e perfino nell' analisi sperimentale.

Comunque, se le leggi si valutano dalla loro semplicità, il principio cinematico cade per i suoi complessi rapporti con il principio dinamico; e se esse si sostengono sulla loro fecondità il principio

stesso deve cadere daccapo per l'altra ragione. Senza parlare del ricorso alla sapienza e alla coerenza divina - al qual proposito già Galileo avrebbe osservato che non spiega nulla appunto perchè spiega tutto allo stesso modo - il principio cinematico cartesiano data anche la sua insufficenza a chiarire i fenomeni singoli è da Leibniz sostituito; e la valutazione del principio discende pure sul movimento come tale: se per sostenere in luce scientifica il moto, dobbiamo scolorare le altre « qualità » quelle, cioè, da cui la varietà del mondo risulta, vuol dire che il moto stesso non è principio originario, che non è semplice ma derivato, e in questa derivazione per la quale esso si fa esplicitamente ed esclusivamente fenomeno, si spiega il suo relativo oscuramento: così il gruppo delle qualità seconde s'ingrossa: « quanto ai corpi, non solo luce e calore, ma anche movimento, figura, ed estensione sono qualità solo apparenti... »

Ma l'assunto che l'estensione non possa essere « qualità prima » era gravido di complicazioni e di conseguenze; perchè, figurando il semplice « esteso » come attributo di sostanza, il concetto suo come la sua critica si coinvolgono nel concetto e nella critica della metafisica.

L'estensione non è qualche cosa di semplice; ma ben piuttosto essa è un concetto ancora riducibile e relativo (Leibniz a De Volder 24 marzo-3 aprile 1699).

L'esame, anzi la critica negativa di quel concetto nel quale la metodologia della semplicità pensava aver trovato la sua realizzazione, del concetto cioè di estensione come semplicità limite, come semplicità assoluta, accenna a portare nel campo della scienza una nuova rivoluzione.

Perchè se l'indirizzo della scienza nuova col concetto del movimento e delle sue leggi si era condotto alla speranza di ridurre nella visione cinematica anche la visione filosofica, e se la sua speranza era stata sostituita o si era risolta nel concetto cartesiano dell' estensione come semplicità limite, e della filosofia come matematica universale, la svalutazione del concetto di estensione — come la sua desostantivazione — portava nel tempo stesso all' esigenza di un principio trascendente, portava infine a sfatare la fede nel mondo dato a cui il rinascimento si era ispirato e da cui il metodo nuovo aveva preso le mosse; e se il principio di semplicità voleva dire principio di immanenza, esso dava cattive prove: la natura non è semplice, e la sua « sagacitas » è una parola. Impoverito anzitutto il mondo poetico del rinascimento negli schemi della cinematica, e ridotta poi la cinematica stessa nel tracciato della geometria, anche quest' ultimo scheletrito resto del liber vivus sta per disgregarsi. Non basta che quella metodologia usi una certa tolleranza per le « forme superadditae »; la risoluzione nella trascendenza non è più una peculiare esigenza della fede che postuli

quelle forme in via eccezionale: il ricorso alle forme interne diventa già di fronte al problema della natura un' esigenza imprescindibile.

Così l'ideale della semplicità, in quanto tendeva a realizzarzi nell' immanenza, non trovava troppo validi appoggi: perchè ad una ad una, le qualità prime piegavano. Nato dal bisogno di penetrare più immediatamente nella natura, o (ciò che vale lo stesso) di impadronirsi della natura vera, reale e chiara, esso ci porta a conclusioni oscure e per ciò stesso negative: se esso ha di mira l' immanenza non si può sostenere: cade come il moto e come l'estensione di fronte al concetto della forza, che ne è la loro risoluzione e la loro chiarificazione, ma risoluzione e chiarificazione trascendente: la semplicità come la chiarezza finale si riscontra nella filosofia dell' estensione tanto poco, quanto in quella del movimento: però la metodologia nuova verrà a tale persuasione per gradi, attraverso varie incertezze ed oscillazioni.

Certo nel campo stesso della scienza germoglia un concetto che, presentato dapprima ingenuamente, diventerà di fronte a una lunga elaborazione e in grazia di una più robusta critica il fuoco centrale della posizione metafisica. Quando il pensiero comincia a chiedersi come la varietà della rappresentazione si possa organizzare e in quale direzione si possa rintracciare la sorgente dell' acqua limpida, e la luce della semplicità, può anche rispondersi in forme fantastiche e poetiche. Ma anche in modi più concludenti; quando Telesio

con coscienza piena ed esplicita dell' abbandono della « forma », propone come principio animatore della filosofia nuova, la forza. Con ciò si stabiliva che la spiegazione del fenomeno non è da cercare nella sua forma perfetta, ma nella realtà fisica della sua causa. Concetto naturalmente ancora vago, così che i fisici pur occupandosi di fenomeni se ne servono chi poco, chi male, chi nulla affatto. Keplero stesso, ricredendosi più tardi, aveva fondate le sue importanti vedute su presupposti pitagorico-teologici concezione rigettata solo nel famoso studio su Marte, nel quale, rifiutata la concezione animistica, risente la necessità di affermare che non si danno di tali anime, e che bisogna porre invece il vocabolo « forze ». — E però furono le prime vedute animistiche di Keplero quello che fecero persuaso il Galileo di essere diverso quanto al metodo dal grande Wüttemberghese: mentre egli si stacca nettamente dall' antica concezione della realtà, e come per Platone il modello delle cose reali era l'idea, così per lui la legge è l' espressione ideale della connessione delle cose; la qual legge essendo da ricercarsi nell'analisi del dato dell' esperienza, ne segue che anche le cause pel cui mezzo si spiegano i fenomeni, « devono essere date nell' esperienza ». — Galileo fa pure omaggio a quei principî che Keplero aveva formulato nell' esigenza delle verae causae: riconoscendo che il ricorso alla volontà divina non spiegava nulla, perchè spiegava facilmente tutto alla stessa maniera, e ricorda poi Copernico

per l'uso che fece del principio di semplicità. Il quale lo assicurava che una cosa resta nello stato in cui si trova se non intervenga dall' esterno un cambiamento: già Keplero aveva osservato che un corpo da sè non può passare dalla quiete al moto; e non era più una semplice constatazione. Si sa infatti che malgrado l'insistenza per le cause « date nell' esperienza » abbiamo da Galileo la valorizzazione della « legge » che sta ai rapporti reali come tipo ideale; le osservazioni cioè in apparenza duramente empiristiche, trovano una correzione nell'intuizione di valori ideali che dall' empirismo dovranno portare molto in alto.

Secondo un altro aspetto seppe rivivere e potenziare le recenti visioni l'abate Gassendi, che dopo l'enunciato Galileiano della legge d' inerzia, seppe intravvedere ed esporre di fronte al Descartes la conservazione dell' « impetus », al luogo della conservazione del movimento; potevano bene cessare per quasivoglia causa, e cominciare i movimenti: lo slancio, la potenza si conservava identica. Un buon progresso seriamente anche dopo Galileo e significante progresso proprio su Galileo nel richiamar l'attenzione sull' inizio spontaneo del movimento, senza molto acquietarsi sull'azione di cause esterne. La posizione della «forza» di fronte al fenomeno, assume dunque in Gassendi un aspetto veramente nuovo; mentre infatti Galileo postula che le cause pel cui mezzo i fenomeni si spiegano debbano essere date nell'esperienza, Gassendi sposta la posizione fondamentalmente

portandosi non alla causa fenomeno ma alla causa del fenomeno come non fenomeno; questa diversa posizione del Gassendi di fronte all'interpretazione del fenomeno, accenna alla nuova concezione della forza come iperfenomenica: per altra via si delinea anche in Gassendi un principio che attraverso il superamento dell'empirismo riconduce verso la metafisica. La significativa veduta del Gassendi trova una riconferma nel maggiore esponente della scuola fisico-filosofica inglese, in Tomaso Hobbes: per lui il movimento sparisce nel passare alla quiete tanto poco quanto per Gassendi; spazio e tempo sono composti di parti più piccole di quanto possa offrircene l'esperienza; il movimento si dilegua caso mai in queste, dove prende la forma di « conatus »: si conserva insomma sotto la forma di tendenza. Così Hobbes quindi, come Gassendi, si accordano nella valutazione fenomenica del movimento, assicurando così l'insufficienza dell'empirismo rigoroso; il fenomeno va chiarito non in altri fenomeni ma in una realtà che sta al di sopra del fenomeno stesso, in una realtà insomma che pure essendo causa del fenomeno, nel fenomeno non si esaurisce. E mentre la semplicità dell' experientia mera andava dileguandosi, la « naturae sagacitas » trovava uno sfogo che, annunciato da prima come semplice legge della conservazione del moto e della quiete e accolto come tale nell'enunciato cartesiano, si svolgeva d'altro canto con deviazione verso la dinamica: la conservazione del moto si andava sostituendo — sebbene

con passo incerto e non pienamente conscio — con la conservazione dell'energia, trovando nella «forza» un principio più adeguato per la semplificazione e quindi la verificazione della visione fisico-filosofica. Semplificazione solo accennata e non sempre — come si dice — conscia, e per nulla conclusiva; poichè il concetto appunto della forza non è ancora perfettamente chiaro: esso è cioè ancora un concetto relativo: la forza è ancora solamente un « modo ». Eppure se il problema filosofico è problema di semplicità, bisognava pur anche vedere in quale modo la « forza » si potesse sostituire, o ridurre a principio più semplice; bisognava assicurarsi che in essa o per essa possiamo raggiungere la semplicità finale cioè vera; e se questa semplicità deve raggiungersi nella forza stessa, bisogna che essa diventi più che « modo », essa deve potenziarsi a valore originario, essa deve diventare « sostanza » e come tale, cioè come valore originario, deve farsi semplice; cioè spirituale.

Il passo — comunque venga condotto — per il quale il concetto della forza, che dalla scienza nuova è riguardato come valore fisico, comincia ad entrare nel mondo spirituale, non deve tardare, e si concreta per il misticismo del More. Il quale superando il duro meccanismo degli atomi elastici e rifiutando l'estensione come attributo di qualsiasi sostanza, assume nel concetto di sostanza, quello di attività — riguardo all'attività originaria dello spirito, come a quella partecipata della materia.

Così il concetto della semplicità, che in una più chiara visione era passato dal movimento come fenomeno alla forza come origine di quello, passa ora nella più profonda coscienza di sè dalla posizione generica di causa, a quella di causa vera, causa semplice cioè di sostanza. E così si compieva almeno formalmente l'ascensione della metodologia nuova. Partita dal bisogno di chiarire il fenomeno, nella fede della logica e sapiente semplicità della natura, la scienza nuova trova la realizzazione del suo ideale nel postulato delle cause ultime sostanziali come forze; e diciamo che, formalmente, la dialettica aveva raggiunto il termine estremo.

Restava però ancora il problema del contenuto: le premesse teoretiche di questo problema sono nel pensiero cartesiano: nella sua definizione di sostanza, e nello spirito matematico del suo metodo. E le conclusioni sono nel pensiero di Spinoza: nella definizione cioè del panteismo e nella teologia negativa: enunciati, così il primo come il secondo, pei quali semplicità significa unità.

La rassegna che andiamo facendo assume a questo punto un oggetto che pare trascenderla, perchè di ricerca metodologica si fa ricerca metafisica; eppure per questa fase di storia del pensiero è necessario che sia così; è necessario che la critica del concetto di semplicità come principio logico diventi critica del concetto di sostanza che lo rappresenta.

Sappiamo infatti che è spiccata caratteristica del razionalismo cartesiano-spinozistico la fusione dell' essere con l'idea, fusione che sgorga dall' equazione « esse percipi »; quello che si concepisce per sè coincide con quello che per se esiste; la « causa » coincide con la « ratio »: e il concetto del semplice si fa sostanza.

Il « nulla alia re indigere ad existendum » di Cartesio è « portato da Spinoza a maggior coerenza e rigore logico, per cui il concetto della sostanza non è più applicabile se non a Dio, e non ci può esser più se non una sola vera sostanza ». Il rapporto d'inerenza del predicato col soggetto importava appunto la dipendenza del primo dal secondo, come di condizionato a condizione; e coincideva perciò col rapporto di accidente e sostanza. (Etica; Bari 1915 - Note di G. Gentile 297). Se vogliamo avvicinare il pensiero spinozistico a quello del More possiamo anche pensare che il concetto dell'immediato come forza rientra per il grande panteista decisamente ed esplicitamente in quello generale di causa; e quindi nell'essere stesso della sostanza, postulandone l' esistenza dal concetto semplice intrinsecamente ed estrinsecamente, semplice cioè nel senso veramente ed esaurientemente universale di « causa sui »; si deve poi alla costanza ed alla profondità etico-psicologica del suo pensiero se egli attraverso duri procedimenti sa ricondurre tutto l'essere cioè tutto il conoscere (« esse vel percepi »), in quanto non è originario alla causa assoluta: e la semplicità universale si illu-

mina, si rifà, o almeno si riduce all'unità di questa. E se il mondo è movimento, l'essenza del movimento è qui; l'essenza dell'universo si trova nel rapporto suo con la sostanza unica, e solo qui ogni legge assume la sua giustificazione. Nella sostanza una si affermano e si ritrovano, si congiungono in semplicità i due ordini della realtà: l'ordo rerum e l'ordo idearum; i due ordini dei modi si riducono cioè come connexiones ai due attributi della res cogitans ed extensa: la corrispondenza costante dei due ordini, si capisce certo più facilmente che la scissione dei due attributi, quando si pensi al concetto di causa che pervade e valorizza semplificando cioè giustificando tutto il sistema: come essa è il criterio per la divisione della sostanza dai modi, così è la connessione e l'essere del mondo tanto reale quanto ideale. L'essere attuale delle cose non è altro che il conatus, la forza della conservazione; ma il conatus, che infine è la potenza delle cose stesse, è parte della infinita potenza di Dio, per la quale tutte le cose sono ed agiscono; poichè anche in Dio persiste l'equazione, potenza-esistenza. (Etica I. prop. 34). — Tutto poi è causalmente determinato; dall'assoluta necessità dell'essere divino discende e si partecipa l'essere come necessario, ai modi, nè v'ha nulla che non si riferisca nella sua profonda realtà alla necessità della sostanza (Etica: Parte 1.a - prop. 35). Sostanza una, semplicità-Dio, e quindi necessaria e assoluta; ed essa non è principio al tutto astratto, formale, bensì principio a suo modo attivo, che si

vuole realizzare e insinuare in ogni momento della natura per costringerlo alla propria legge, a se stessa come legge unica; davanti alla quale quindi la libera volontà come spontaneità individuale diventa un nome; e, se è pensata come termine significativo, diventa illusione: perchè la realtà vera è nell' unità unica, unitaria ed esclusiva nella quale gli individui come multipli svaniscono per definizione, e con essi la loro azione. La semplicità necessaria e una assorbe ogni libertà vera — razionale —; cioè la libertà è una; e, come facoltà di agire secondo la propria vera natura non si può riferire se non alla natura semplice ed una, che è la sostanza attualmente perfetta. Le cosidette cause finali per il fatto stesso che postulerebbero azioni spontanee e multiple, oltre che per il fatto ancora di partire dalla natura individuale, la quale, in quanto modo, è passività cioè complessità, hanno un' origine irreale o — ciò che è lo stesso — illogica: cioè una origine oscura: dall' ignoranza, propriamente partono; e nell' ignoranza si concludono così la teologia come l'atomismo. « Il banale pregiudizio teleologico è per fortuna già scosso dalla matematica, la quale non riguarda i fini ma solo l'essenza delle figure, ed ha mostrato agli uomini un' altra norma di verità: ed oltre alla matematica si possono indicare altre cause per le quali poteva avvenire che gli uomini avvertissero questi pregiudizi e fossero condotti alla cognizione delle cose (Etica: Parte I - Appendix).

Ma l'impoverimento nei valori del molteplice di fronte al valore vero e fattivo dell' unità originaria, che abbiamo notato nel campo della pratica, e altrove nella valutazione delle idee, rispecchia e deriva nel tempo stesso dalla concezione di quella semplicità, dalla concezione cioè della «natura sive Deus». Checchè si possa dire sulla reale conseguenza o no del «metodo geometrico», esso annunzia in ogni modo che l'Etica stessa deve risolversi in una estrema limpidezza, in una limpidezza limite. E a questo appunto in certo modo si giunge; ma è proprio in questo, e nella risoluzione specifica di questa risoluzione che esso metodo raggiunge una posizione strana: l'Etica si presenta come un disegno magnifico, finito anche nella sottile analisi dei particolari; ma là donde dovrebbe venire a questa trama meravigliosa il colore, si costituisce una teologia negativa; sicchè malgrado gli infiniti attributi divini, il disegno si vivifica a misura e in quanto si distrugge.

Ognuno sa che è retaggio antico: da quando Parmenide, riducendo l'immediato all' Uno, nell'Uno pensò la Causa prima e l'Essere vero, il mondo rigidamente si può scolorare e si «deforma» riducendosi al nulla. Pensiero rigoroso duramente e freddamente, come l'acosmismo che ne deriva; e come la trascendenza assoluta che si rifà in Filone nella concezione del Dio inconcepibile ed ineffabile; questo Dio ἄποιος, al quale non si sa poi con quale coerenza si vuol pure attribuire la bontà. Certo con maggior calore poetico e con più forte

pulsazione, Plotino ci riconduce gradatamente attraverso la *θεωρία* all' indistinto, alla estasi assoluta dell'*ἁφή*; ma quando il concetto di Dio si riempirà dell' universale assoluto di Porfirio, si costituirà cioè ad universale come « Primo », la sorte del particolare in ogni sua varietà non potrà se non peggiorare. Sicchè anche S. Agostino ne ha un riflesso; mentre infatti egli afferma che nell' essere, nel sapere e nel volere tutta la realtà si esaurisce, e che in queste categorie appunto è la comprensione divina e universale insieme, egli sostiene pure — sebbene non come principio — che di Dio « noi possiamo formarci con sicurezza soltanto rappresentazioni negative... la sua essenza (essentia) incorporea e immutabile trascende di gran lunga tutte le relazioni e i collegamenti di cui è capace il pensiero umano; delle nostre categorie neanche quella di sostanza gli si può attribuire » (Windelband I 353).

E la teologia della « via remotionis » si ridurrà in posizione più esclusiva; il principio divino cioè originario concepito come indistinto (quindi come unità inconoscibile) assume un' espressione chiara in Giovanni Scoto Erigena, con noto avvicinamento alla posizione porfiriana.

La visione filoniana però si ripresenta in un sistema nuovo, più personale; in una filosofia di conclusione (conclusione negativa), e di introduzione, nella filosofia insomma della « coincidentia oppositorum ». Se attraverso la ragione noi non otteniamo che tesi contraddittorie, attraverso l' in-

telletto queste contraddizioni vengono superate ed assorbite nell' intuizione dell' unità vera, cioè assoluta e divina: Dio è la « complicatio omnium ». Di qui poi discende il principio della limitazione dell'umana conoscenza: l'uomo non può raggiungere una conoscenza positiva di nessuna essenza, perchè da Dio non può ottenere alcuna conoscenza positiva, da Dio in cui le vere essenze risiedono: l'atto più illuminato è quindi per noi la « docta ignorantia ». E più tardi il Bruno, di contro al monadismo e all' ammirazione sincera per la bella varietà del macrosmo, potrà ancora nel principio della semplicità proclamare la sostanza unica, e l'indifferenza della natura.

Dalle quali affermazioni per certi tratti la posizione spinozistica si stacca, con più ottimistica concezione sull' estensione e, meglio, sulla profondità dell' umana conoscenza e dell' umana perfettibilità che in quella si conclude; sicchè talvolta vien da dire che egli si trovi proprio sull' altra sponda. Basta pensare che « qualsiasi idea di qualsivoglia corpo o cosa singola esistente in atto, implica necessariamente l'eterna e infinita essenza divina », e che « la conoscenza — di tale essenza — cui ogni idea implica, è adeguata e perfetta » sicchè « la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna ed infinita di Dio» (Etica, Parte II - prop. 45, 46, 47); se tale conoscenza non fosse possibile, l'Etica fallirebbe al suo scopo; in quanto il sommo bene e la virtù somma si riducono in fondo appunto alla conoscenza di Dio. Se

però è chiaro che la posizione spinoziana almeno nei rapporti antropologici è diversa dalla posizione del Cusano, non mancano d'altro canto degli accenni, i quali segnano fra il « Natura sive Deus » e la natura naturata un vero abisso; e senza ripetere le espressioni schopenhaueriane — secondo cui la parola « Dio », usata in modo onesto, significa causa del mondo con la aggiunta della personalità, per cui quello di Spinoza non è vero Teismo — è certo che la scissione fra « l'intellectus » e la « cogitatio » non è così fiacca come le parole potrebbero far credere: quando « la volontà e l'intelletto stanno alla natura di Dio, come il moto e la quiete, e assolutamente come tutte le cose naturali che devono essere in certo modo determinate da Dio per esistere e per operare », perchè in fondo l'intelletto attivo, sia finito sia infinito, come anche la « voluntas, la cupiditas, l' amor » ecc., « si devono riferire alla natura naturata non alla naturante (Etica, Parte I - Prop. XXXI) e così l' « intellectus » insomma come la « voluntas » sono modi e non attributi. Certo la cosa è spiegata e in certo modo appianata nel senso che per « intellectus » (e analogamente per « voluntas ») s' intende non il pensiero (« cogitatio ») assoluto, ma solo un certo modo di pensare, che differisce dagli altri, cioè dalla brama, dall'amore, e perciò si deve concepire per mezzo del pensiero assoluto; deve cioè chiarirsi e sostenersi in rapporto a qualche cosa che definitivamente lo sostenga, cioè ad un attributo. Ma che Dio sia privo di

passioni e perciò al di là della gioia come del dolore, non pesa tanto quanto il pensare che chi Lo ama non deve e non può desiderare di esserne riamato, perchè chiederebbe l'autodistruzione della Divinità; Dio non può amare che se stesso, e non può seguire se non la necessità della propria natura: per cui la creazione non è un atto libero, ma necessario. — Questo speciale costituirsi della personalità in Dio, e la più completa analisi della costituzione delle cose, le quali postulano « in infinitum » la serie degli altri esseri singoli da cui venir individuate, fa in fine pensare al ritorno della concezione cusaniana della incommensurabilità del finito e dell' infinito. « Non c' è serie emanatistica che congiunga Dio col mondo. Ciascuna cosa finita è determinata da un' altra pure finita; ma di tutte Dio è il fondamento unico ed essenziale » (Windelband - II, 96).

Così stava per concludersi lo sforzo del pensiero nuovo contro l'oscurità delle forme interne, e verso la semplicità delle forme nuove.

Certo se la visione spinozistica rappresenta il potenziamento massimo del principio di semplicità, in quanto si riduce al concetto della causa come sostanza una, essa veniva così a sboccare in una soluzione insperata. Se Galileo aveva pensato che le leggi originarie della natura fossero principî semplici, egli non alludeva ancora alla sintesi suprema di questi principî stessi; alla quale pensò però Descartes, e qui la scienza si fa filosofia; ma Descartes stesso pur aspirando all' unità del prin-

cipio non afferma l'unità della sostanza, o almeno non vuole affermarla: il suo ontologismo non va tant' oltre da postulare la sostantivazione effettiva ed esclusiva della legge suprema; tale sostantivazione costituisce lo Spinozismo.

E' chiaro che se il problema della sostanza non era stato problema incalzante per i fisici, lo era però per i metafisici; e in tale problema, anzi nella sua soluzione, era anche la valutazione delle idee, come quella della loro chiarezza: nella « res extensa » le idee quantitative trovano la loro obiettività, nella sostanza estesa il rinnovato principio democriteo trova la sua giustificazione: come la realtà trova nella chiarezza di quello il suo fondamento: rapporti reciproci fra i quali l'ontologismo si costituisce.

Quando però la « res extensa » diventa « Deus extensus », per forza logica anche il concetto di estensione deve orientarsi diversamente; e per riflesso, per il rapporto correlativo anche le rappresentazioni quantitative dovranno regolare la loro posizione; o almeno tentare di regolarla. Con lo spinozismo insomma veniva certo dato un fondamento sicuro alla concezione del mondo, in quanto tale fondamento diventava esclusivamente e decisamente sostanza assoluta; ma mancava alla concezione stessa la sostanza che ne assicurasse la efficienza distribuitiva. Mentre il problema come la fede della semplicità raggiunge in Spinoza una soluzione intrinsecamente superba, essa è però tocca di una certa astrattezza: si scioglie il proble-

ma della semplicità col concetto della sostanza causa unica, ma tale soluzione riguarda non più la « natura », bensì solo la « natura naturans »: la natura naturata sulla quale il bisogno del semplice era sorto, è una sfera circoscritta che con la natura naturans (la quale ne dovrebbe essere la ragione) non ha rapporto: tranne l'incerto concetto dell'uomo come essere razionabile. Quando cioè quella semplicità dalla quale si sperava l'illuminazione dell' universo giunge alla sua epurazione massima, troviamo che la natura, oggetto della nostra ricerca, si è fatta in due: natura naturans e natura naturata, che trovando prima un rapporto almeno nelle forme quantitative, non conservano ora di tale rapporto molto più che il nome: la natura naturata, quella cioè dei modi si stacca dalla sostanza, cioè dall' essere vero, tanto quanto la « cogitatio », si stacca dall' « intellectus », tanto quanto l'estensione discreta si stacca dall' extensio infinita e continua: il problema della semplicità nella sua soluzione limite sembrava trovare la definitiva condanna della sua posizione stessa.

Quando il filosofo di Lipsia ricevette (a trentadue anni) le « Opera Postuma » dello Spinoza, venne stendendovi laboriose osservazioni. E a proposito della definizione di sostanza, che, come si sa è principio centrale dell' Etica tutta, avvertiva che « tale concetto è o s c u r o. Perchè cosa significa « in se esse » ? Si domanda poi se i due predicati sono da pensare l'uno presso l'altro o l'uno sotto l'altro, cioè se si pensa: la sostanza è

anzitutto quanto ha in sè il suo essere, e poi: quanto si concepisce per sè stesso; oppure invece si vuol dire che per il concetto di sostanza, bisogna che ambidue coincidano. che essa debba cioè così avere in sè l'essere suo, come anche essere concepita per sè sola. Ma allora sarebbe necessario dimostrare che i due stati sono indissolubilmente uniti...» (Sull'Etica di Spinoza, v. B u C, I 355 seguenti).

Leibniz trova poi una nuova oscurità anzi ambiguità, quando nella comprensione della sostanza, si definisce: sostanza è ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui formarsi: anche qui v'ha difficoltà. Perchè nella definizione seguente si dice che l'attributo viene concepito come appartenente alla sostanza e costitutivo della sua essenza. Il concetto dell'attributo sarebbe dunque pur necessario per la formazione del concetto di sostanza. E se si risponde che l'attributo non è una cosa, è necessario per la chiarezza della definizione che si chiarisca che cosa significhi l'espressione « cosa » e in qual senso l'attributo non è da qualificare per « cosa...». Hobbes la avrebbe chiamata questione di parole: Leibniz invece per tempo aveva fissato la differenza tra la definizione nominale e quella reale; « quella comprende, solo le note necessarie per distinguere una cosa dall'altra; questa invece offre la stessa possibilità della cosa ». « Non abbiamo diritto di usare per alcuna conclusione una definizione, senza esserci prima assicurati che essa è reale,

che cioè non contiene contraddizione ». Sicchè l'espressione della semplicità che si definisce nella sostanza spinozistica non si può sostenere: il concetto del semplice è concetto di chiarezza; mentre la « ratio » — cioè la sostanza — spinozistica è concetto oscuro.

Però la critica dello Spinozismo non si arresta qui.

Di fronte alla sostanza unica spinozistica, Leibniz osserverà anche che sebbene si possa, « per esempio, pensare al nero senza pensare alla sua causa », ciò è concesso « se si resta nei limiti di una conoscenza di primo momento e confusa, oppure distinta ma incompleta; nell'un caso quando non vi ha punto risoluzione dell' idea, nell' altro quando essa viene limitata. Diversamente non v'ha termine tanto assoluto ed astratto che non implichi relazioni, e la cui completa analisi non conduca ad altre cose, ed anzi a tutte le altre cose, onde si potrà dire che i termini relativi indicano espressamente il rapporto che essi contengono ». (Nuovi Saggi L. II c. 25). E resta quindi impossibile di pensare alla natura assoluta cioè alla natura naturans senza coinvolgere necessariamente i suoi rapporti; dato anche che per i soli rapporti interni la possibilità della sostanza come principio unico assoluto si potesse sostenere, essa posizione sarebbe sempre alla mercè dell' atto astrattivo da cui dipende: se la sostanza è « quod in se est et per se concipitur, nec ulla alia re indiget ad existendum » di tali sostanze non si

conoscono esempi: e il relativo scetticismo lockeiano troverebbe delle buone giustificazioni. Del resto anche supposta la possibilità dell' assoluto in genere, ammesso cioè che una posizione di tale concetto fosse possibile sotto forma di conoscenza adeguata, la soluzione spinozistica, comunque, nella soluzione sua propria, non ci è giunta; anche astraendo dalla critica aprioristica, la risoluzione spinozistica del problema della semplicità come problema del principio originario, non resiste: esso tradisce nel suo contenuto la insufficienza della sua posizione. La semplicità che Spinoza presenta nella sostanza sua non è che negativa: essa insomma, considerata intrinsecamente, è non vera e non chiara: conclusioni equivalenti.

Ma l' elaborazione vera ed efficace è nella sostituzione del concetto vero del semplice al concetto dell'unico; in effetto Leibniz parla anche di unità vere da sostituire a unità fittizie, mentre d'altro canto l'unità a cui i cartesiani con Spinoza avevano ridotto il concetto di sostanza scendeva dalla coscienza di concretare un principio evidente per sè, come semplice. Se c'è quindi una ragione in queste osservazioni leibniziane non dev' essere questione di parole; è piuttosto che in questa critica stessa il concetto di semplicità come principio metodologico si svolge gradatamente verso la sua piena consapevolezza. Se si vuol avere esseri reali e sostanze, « non si possono evitare le vere unità: le unità arbitrarie invece di cui ci serviamo nella matematica, qui non

hanno a che fare, poichè si possono riferire altrettanto bene a unità di apparenza come per esempio ad un esercito o ad un deserto che sono esseri collettivi, e la cui unità è puramente nel pensiero » (a De Volder 2 dicembre 1701); che tale concetto del semplice come astratto non possa nè deva essere concetto di sostanza, ci vien fatto appunto di pensare anche osservando come esse unità non abbiano nella realtà cui si applica quel carattere di « durata » che alla sostanza è essenziale: basta pensare agli aggregati.

E' pacifico che non si pensa alla semplicità cartesiano-spinozistica come a principio genuinamente pitagorico; ma come a principio fecondo per il deismo. Ed anche per questo riguardo esso concetto diventa, esplicitamente o no, oggetto di critica: critica che ha un contributo se vogliamo di carattere teologico, ma che ha anche un significato forte per la posizione metafisica metodologica. La Sostanza suprema non può per nulla patire dei limiti, ma deve piuttosto raccogliere in sè tutte le possibili realtà; « bontà e bellezza non sono qualcosa che vale per noi, e alieno da Dio » — come ha pensato Spinoza — (Sul Principio di Continuità); « Dio è — invece — assolutamente perfetto, in quanto la perfezione in senso stretto non è altro che la grandezza della realtà positiva che si ottiene lasciando da parte i limiti o i confini nelle cose che ne hanno. Là dove non si danno limiti, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita» .

Del resto, anche astraendo da queste ragioni la ricchezza di contenuto che nel concetto di Dio si sostiene è ordinata ad un concetto che per la sostanza causa è essenziale; da Dio come sostanza originaria si ha da derivare la varietà del cosmos; per cui pur essendo egli l' « Unità originaria » o la « Sostanza semplice primordiale » tutte le monadi create o derivate sono creature sue, e sorgono per così dire da continue fulgurazioni della Divinità: « Dio possiede insomma anzitutto la potenza che è la fonte di tutto (v. Monadologia - passim), poi la conoscenza che raccoglie in sè le idee nella specie loro propria e infine la volontà, che consegue i mutamenti o le creazioni secondo il principio del meglio. Ciò corrisponde quindi a quello che nelle monadi create costituisce il soggetto...»

In ogni modo interessa vedere per il problema nostro come il concetto di Dio in cui il principio di semplicità si era sforzato di realizzarsi, si venga ora potenziando ed arricchendo: ma anche convertendo. Se la fede nella semplicità aveva condotto gli spiriti verso l'astrattezza della sostanza divina in cui quel concetto aveva da realizzarsi, e a ciò si era giunti attraverso rinnovate concezioni di teologia negativa, pare ora che si torni alla posizione di partenza, e cioè che la sostanza Dio si rifaccia persona.

Con questo concetto, con la confessione cioè del teismo, la critica formale si conclude e si supera: si conclude la critica leibniziana al concetto dell' assoluto chiuso, per abbracciare l'assoluto e i

modi in un' armonia comprensiva dove l'universo non sia più un contrasto: « assoluto e non », ma continuità: « principio e conseguenza ». Come Dio è persona, così le monadi sono piccoli Iddii. E mentre si distrugge la « ratio » spinozistica, si va un po' per volta accennando più positivamente al concetto della « ratio » leibniziana.

Se la sostanza è « ratio », dev' essere principio luminoso, ed anche prodigo e fecondo; dev' essere principio efficace ed esegetico: l'esigenza del principio di semplicità è questa. Se il concetto di sostanza ha da essere concetto assoluto, di semplicità immanente, se insomma esso diventa una unità chiusa, è concetto ozioso; meglio, ci porta in una sfera di oscurità. Perchè nella sostanza va spiegata la varietà; e se quella si riduce all' unità chiusa, la luce non sorge, sicchè per questo punto di vista, la critica leibniziana contro il monismo spinozistico si collega e si accomuna in una critica alla sostanza cartesiana di un solo attributo: così l'una come l'altra concezione, che del resto partivano, come si sa, da una equivalente definizione, sostengono una semplicità incomunicabile: l'unicità dell' attributo come l'isolamento della sostanza in quanto escludono i rapporti vari dei predicati, escludono l'accidente, escludono cioè una adeguata giustificazione della varietà data. « Io non sono dell' opinione — scrive Leibniz a de Volder, aprile 1702 — che nel concetto universale di sostanza si debba accogliere un' unica realtà e perfezione... e neppure si può dare ragione alcuna perchè, se

un attributo assolutamente semplice può costituire per se stesso una sostanza, anche un altro non possa fare altrettanto. Una volta poi premesso che ogni sostanza possiede un solo attributo, non riesce per nulla concepibile l'origine dei modi e dei mutamenti nella natura delle cose; perchè, donde devono sorgere se non dalle sostanze ?... So bene che i Cartesiani nel primo punto e Spinoza nel secondo sono stati di opinione diversa, ma so anche che ciò deriva da mancanza di analisi (v. B u C II 317); quando io dico che ogni sostanza è semplice, io intendo con ciò che è senza parti» (ibidem).

Fra le prime ragioni quindi per le quali il concetto di «sostanza una» va sostituito con quello di «sostanza semplice» sta il fatto della infecondità del concetto assoluto. Esso conduce a superare indubbiamente il timido compromesso cartesiano, per giungere al sistema di Spinoza — filosofo a que' tempi noto «fino a troppi»; — sistema che oltre a tutto il resto, della varietà dei modi non riesce a rendersi ragione; sicchè quel concetto di sostanza è anche concetto infecondo; ed esso si dovrebbe per ciò stesso elaborare ed epurare.

Sicchè anche i modi e l'estensione sensibile spinoziana non si sostengono troppo bene. Se il principio quantitativo non si era potuto sostenere come attributo, pare ora che non si sostenga neppure come modo: e col mondo geometrico cade la realtà materiale e la rappresentazione sua: il principio democriteo sul quale la scienza nuova aveva

intessuto l'opera sua dimostra la propria insufficienza sostanziale prima, modale poi: proprio al momento in cui quel principio crede raggiungere nell'estensione come attributo divino il suo potenziamento massimo, tutto il mondo che su di esso riposava si sfascia.

Con esso cade il concetto della semplicità limite, della semplicità, cioè, come assoluto astratto, che nel razionalismo cartesiano-spinozistico si era sostantivato.

E pare che con questo tentativo ultimo, e con gli effetti corrispondenti deva concludersi non solo la critica negativa al principio democriteo, ma anche a quel principio da cui l'ideale logico-matematico era stato rimesso in vigore. Perchè la valorizzazione del principio quantitativo si era appunto chiarita e sostenuta in quanto a tale principio stesso sembrava risolversi e trovare la propria f e c o n d i t à il principio del semplice: infatti, se la semplicità non si era sempre risolta in affermazioni geometriche, essa si era però almeno svolta in quel razionalismo che, nella sua consuetudine astrattiva conserva del principio matematico tutta la forma; così da presentare accanto al mondo della res extensa il Dio causa e legge, come esteso e impersonale.

Certo importerebbe vedere se tali conseguenze si devono ad uno sviluppo logico del principio nostro, o piuttosto ad interpretazioni contingenti del principio stesso.

Si è già osservato che esso principio sorge con intendimenti pratici come mezzo di liberazione di fronte al labirinto a cui per il « Doctor subtilis » la filosofia si era ridotta; ma è anche che in questo stesso bisogno di semplificazione si tradisce un esaurimento specifico nella concezione dell' universale: il bisogno pratico di semplificazione coincide col sentimento più veramente estetico del naturalismo nel quale la forma individuale e il metodo induttivo trovano la loro filosofia.

Così il principio nuovo si sviluppa nettamente in principio dell' immediato come esperienza, e in principio espressamente metodologico, finchè eliminerà la forma stessa come inutile mediatore: la natura si regge sulla « forza ».

Però si accentua sempre più il concetto del semplice come immediato, e per questo ideale il pensiero nuovo dovrà, provvisoriamente o no, abbandonare anche il concetto della forza ed attenersi ad un concetto più avanzato.

L'esperienza più semplice è l'esperienza intima, la semplicità come immediatezza trova in questa l'ideale suo, e non più nella esperienza oggetto, ma nell' esperienza soggetto: la semplicità dell' immediato si fa semplicità dell' evidenza.

Però nella luce psicologica dell' evidenza soggettiva, la semplicità riscontra altri valori: l'idea del Perfetto e l'idea della quantità.

In vero, nel concetto della quantità il metodo e la scienza nuova avevano già progredito molto, e dopo l'abolizione dell' universale qualitativo, nel

principio democriteo avevano potuto riprendere lo slancio e il vigore: certo mutando principio mutava anche la scienza. Quel principio però, sebbene già rinnovato, trova nella critica dell'evidenza la sua valorizzazione e con esso si approva tutta la metodologia della scienza nuova.

Così si risponde all'esigenze della tecnica, ma di pari passo si risponde alle insinuazioni degli scettici. Contro i quali del resto la critica si raccoglie e si viene sistemando; classificando e criticando — nella luce della semplicità come evidenza — tutte le forme dell'esperienza possibile e cioè il complesso tutto delle idee; la semplicità trova una concretazione psicologico-critica nelle idee chiare e distinte: che in quanto tali, sono vere.

Ma in questa stessa rassegna si riscontra che le idee più idealmente vere sono — anzitutto per quanto riguarda il molteplice — le idee quantitative, o alla quantità riducibili; mentre il concetto della semplicità come quantità si fa strada verso il centro della filosofia vera e propria: progresso lento ma deciso.

Se non fosse che, restringendosi sempre più il numero delle qualità primarie il principio della semplicità, che dapprima si è affermato come principio dell'esperienza, comincia ad assumere di fronte all'esperienza una posizione sempre più ostile. La semplicità esige che il dato venga superato per spingersi oltre fino alla posizione trascendente, cioè fino alla

m e t a f i s i c a ; dopo la critica della conservazione del moto si afferma la teoria della conservazione della forza viva, ma dall' analisi della forza si dovrà concludere che il concetto stesso galileiano della causa d' esperienza deve subire un' interpretazione imprevista: la semplicità nel dato non ha sede.

E col trapasso alla trascendenza il principio metodologico si fa principio metafisico: nella soluzione limite la legge del semplice si converte nel Dio di Spinoza.

In tale posizione sembravano confluire i motivi e i concetti vari che alla semplicità avevano obbedito: nulla più immediato del pensiero, nulla più chiaro dell' estensione, nulla più semplice dell' uno.

Ma l'esperienza ne soffre: limitato sempre più il numero delle qualità prime e delle idee chiare, si adombra nell' estensione infinita e nel pensiero divino ogni molteplicità di essere e di pensiero.

Eppure, come s' è osservato, al principio della semplicità crede anche Leibniz: la sua argomentazione, la sua critica si svolge appunto in forza di questo principio: la prova ontologica cartesiana non raggiunge il suo sviluppo vero e quindi il suo valore decisivo perchè l'idea dell' Essere perfettissimo non risulta chiara, non risulta cioè quell'idea, dalla possibilità della quale appunto l'essenza sarebbe garantita, e garantita la verità: vero vuol dire possibile, e possibile vuol dire chiaro: anzi « come l'essenza si deve c h i a r i r e — cioè affermare — per mezzo di i d e e d i s t i n t e,

così l'esistenza si deve chiarire attraverso la percezione distinta (Sul metodo per distinguere i fenomeni reali dagli immaginari).

Da questo stesso criterio, dal principio cioè della semplicità nella sua forma di principio critico-ontologico discende anche la critica leibniziana sulle « qualità » e sulle idee: e per questo principio l'estensione cede all' analisi quanto l'impenetrabilità e quanto il movimento. Con ciò il principio di semplicità varca i limiti dell' esperienza o almeno non è fra il concetto cartesiano della sostanza e queste qualità quella semplicità logica che ne assicuri la coincidenza ontologica: nessuna di quelle qualità può essere attributo di sostanza: esse richiamano un soggetto di cui predicarsi e in cui chiarirsi: così, se il principio di semplicità deve nel compromesso logico-metafisico concretarsi, esso è per Leibniz decisamente motivo di trascendenza: il principio della metafisica leibniziana è quello dell' essere semplice come forza, e nella forza come semplice è la sostanza spirito.

Ma non basta avere superato l'empirismo, e tanto meno, se ci proponiamo di chiarire l'esperienza e le sue verità; senza dire che il semplice abbandono del dato come molteplicità non ci assicura ancora che nel nostro punto di arrivo l'ideale della semplicità si realizzi. Spinoza credeva appunto che nella sostanza una si troverebbe la soluzione finale: invece non è così. Perchè non basta creare delle unità fittizie; bisogna che tali unità

siano chiare in se stesse e prodighe di luce, mentre a questa duplice esigenza la sostanza spinozistica risponde tanto poco quanto quella cartesiana.

Quanto all' oscurità intrinseca (ontologia) la condanna di tale sostanza è tutt' uno con le oscurità della sua definizione; ma quanto alla sua sterilità di fronte ai modi o insomma di fronte ai rapporti estrinseci (valore metodologico) vien fatto di osservare un altro criterio netto e deciso: la semplicità non ha da essere astrazione; se la molteplicità data non è semplice in se stessa non è detto che non sia semplificabile; se essa non è semplice per se, non è da abbandonare.

Perchè astrazione significa negazione cioè abbandono della semplicità più vera.

Leibniz è genio comprensivo. Se il molteplice dato è semplificabile esso almeno come « modo » si deve sostenere; la legge della conservazione del moto è combattuta anche perchè non chiarisce la varietà delle cose, per il medesimo motivo cioè per il quale sono abbandonate e condannate le sostanze con un solo attributo e — peggio — la sostanza unica: è sempre perchè in quelle semplicità la verità di fatto non si spiega. Non c'è ragione alcuna di scindere il semplice — o Dio — dal mondo; anzi l'idea di Dio deve con quella del mondo dato nel suo complesso armonizzare: non è Dio la fonte come la sede di ogni verità ? — In Dio deve spiegarsi anche la verità d'esperienza !

Ma, se nell'esperienza la verità non trovasse sede, perchè la molteplicità fisica e metafisica sarebbe sostenuta ? Quando noi pensiamo che la verità è semplicità, e che nel molteplice del dato questo semplice non si riscontra, pare che la verità di fatto diventi illusione, se la semplicità è un criterio; in caso diverso essa è un bel proposito.

Che se accettiamo d'altro canto la verità di fatto riesce necessario porsi e sciogliere il problema dell'i m p e r f e z i o n e della fisica, della d o p p i a radice della verità, della Causa ultima provvidenziale ma unitaria e g e n e r a l e, della d i v i s i o n e delle idee, del progetto di un metodo matematico che dovrebbe ridurre tutto all'identità.

Perchè, finalmente, se Dio sia personale in vista del creato volente e pensante, o se invece le monadi siano « repraesentativae et volitivae » perchè create da un Dio personale, non è ancora molto chiaro; come non è chiaro in qual maniera da questo circolo s'abbia a uscire, come non è chiaro se la verità di fatto sia un'affermazione critica o un'ipotesi gratuita: è n e c e s s a r i o insomma u s c i r e d a l d i a l l e l o d e l l a r e c i p r o c a n z a i m m a n e n t e f r a l'u n o e i l m o l t e p l i c e p e r c e r c a r e i l s e e i l c o m e d i u n p r i n c i p i o c h e l i t r a s c e n d a e d a c u i e s s i a b b i a n o i l v i g o r e.

IL PRINCIPIO DI CONTINUITÀ

IL PRINCIPIO DI CONTINUITA'
IL CONTENUTO
L' « Armonia » e lo « Sviluppo ».

Bisogna accogliere il concetto dell'Armonia Universale come sintesi finito-infinito: cioè bisogna superare il finito.

Superarlo, senza distruggerlo. Perchè la distruzione è complessità, mentre la verità è semplicità cioè comprensione; l'Armonia universale assume un valore di fronte a questo presupposto nel tempo stesso che ne costituisce l'espressione. Come infatti l'astrazione è esclusione e frattura così la comprensione è continuità, cioè armonia; questo è per Leibniz il significato del principio di semplicità, dove per Spinoza esso aveva designato esclusione; sulla quale la sostanza si oppone ai modi, e i modi si individuano per la loro reciproca opposizione. In Leibniz invece il modo — come il fenomeno — è quello che è, perchè così i modi contigui lo comprendono e lo esprimono; e i fenomeni tutti sono quel che sono perchè nella monade è il loro positivo cioè continuo principio: la natura non si dibatte fra negazioni, ma è un fluire di comprensione e d'armonie.

« Nulla avviene d' un tratto ed è uno dei miei grandi principî e più provati che la natura non fa mai salti; chiamai ciò legge di continuità, quando un tempo ne trattai in « Nouvelles de la république des lettres »; e l'impiego di questa legge è considerevolissimo in fisica; essa significa che si passa sempre dal piccolo al grande, e viceversa, attraverso il medio, nei gradi come nelle parti, e che mai un movimento nasce immediatamente dalla quiete o vi torna fuorchè attraverso un movimento più piccolo a quel modo che non si compie il percorso di una linea o di una lunghezza, prima di aver compiuto il percorso di una lunghezza più breve ». « Tutto ciò fa ben credere che le percezioni afferrabili vengano per gradi da quelle troppo piccole per essere osservate. Credere diversamente significa conoscer poco l' immensa sottigliezza delle cose la quale sempre e dovunque racchiude un infinito attuale » (N. S. Proemio).

Nel quale infinito tutte le classificazioni si devono sfatare.

Non solo contro Newton potremo osservare che nell' urto il moto non si distrugge, per sostenere con Descartes che il movimento si conserva; e sarebbe ancora poco sostenere oltre alla conservazione del moto anche la conservazione complessiva della direzione. Si può invece avanzare; e, accettata l'opinione del Gassendi che il movimento non si distrugge ma si conserva anche distributivamente in forma di « im-

petus », possiamo dichiarare che una quiete assoluta cioè veramente distinta dal movimento non si dà: e far cadere con ciò la cinematica dualista. Leibniz crede che « una sostanza non potrebbe naturalmente essere senza operazione e che neppur v' ha corpo senza movimento ». Già l'esperienza ne lo conferma e « basta consultare il libro del signor Boyle contro la quiete assoluta per esserne persuasi » (N. S. Proemio).

Ma non è affermazione isolata: la caduta del dualismo cinematico si riallaccia ad altri principî, a principî analoghi nei quali trova appunto la sua ragione: « vi sono mille indizi che fanno credere essere in noi ad ogni istante un' infinità di percezioni, ma senza appercezione e senza riflessione; cioè a dire reali mutamenti nell' anima, dei quali non abbiamo coscienza perchè le impressioni relative sono o troppo piccole o troppo numerose o troppo uniformi, di modo che non hanno nulla che le caratterizzi partitamente; unite ad altre tuttavia esse non mancano di fare il loro effetto e di farsi sentire nel complesso almeno confusamente.

Questa coscienza confusa non ricade però su se stessa, ma piuttosto è pregna di luce: come le trasformazioni dei movimenti avvengono per gradi, per gradi avviene pure la chiarificazione delle idee. Infatti non c' è scontinuità fra presente e futuro, in quanto questo è una illuminazione del passato. A torto il Bayle obietta che la forza partecipata ai corpi non conosce la conseguenza delle

azioni che essa deve produrre: invece si deve pensare che « questa forza o piuttosto quest' anima o forma stessa non le conosce in maniera veramente distinta, ma confusamente le presenta » (Schiarimento delle difficoltà del Bayle). E nelle piccole percezioni come nelle idee oscure e confuse è veramente il principio teleologico; cioè la radice della perfettibilità, la quale è solo nell' essere come l'essere è solo nell' infinito. Chè se questi minimi sono espressione della monade come materia, e cioè della monade come imperfezione, spetta nel tempo stesso a loro la rappresentazione complessiva e profonda dell' universo come infinito: e in essi appunto la monade trova in certo modo la forza, come in essi minimi è il germe dello sviluppo. Cioè del divenire conscio e quindi semplice, del divenire teleologico. « Se l' animale è privo degli organi che lo rendano capace di percezioni abbastanza distinte, non segue da ciò per nulla che non gli restino delle percezioni più piccole e più uniformi ». « Solo che i suoi organi sono chiusi e penetrano un piccolo ambito, ma l'ordine della natura esige che tutto nuovamente si svolga e che un giorno si faccia palese e che in tutte queste vicende persista un progresso regolato che serva a condurre le cose alla maturità e alla perfezione » (La dottrina di uno spirito unico universale).

Come poi questa teleologia si esprima è esplicito: ordine vuol dire coscienza, anzi appercezione, e nelle piccole percezioni è appunto lo sforzo verso

questa chiarezza; a cui esse giungono in quanto « questo rispecchiamento e questo presentimento che l'anima ha del futuro, sebbene ancora confuso e oscuro, pure è la vera causa di tutto quanto le toccherà e delle percezioni più chiare che essa avrà poi quando l'oscuro si sarà illuminato; infatti il futuro è solo conseguenza del presente » (Leibniz ad Arnauld, aprile 1687).

Se è così pare che il problema della verità del fenomeno abbia trovato la sua soluzione. Si sa che la molteplicità è molteplicità, e che la varietà non è sempre armonia; fra l'idea oscura e l'idea chiara un salto c'è; ma questa spezzatura è solo nel dato; come solo nel dato c'è soluzione di continuità fra un' idea chiara ed altre idee della specie sua. Non certo sul dato bruto l'armonia si può sostenere; la molteplicità data non è nè idealmente armonica nè idealmente semplice; e se noi ci fermiamo al dato, la verità sua sostenere non si può, ripensando che « in tutto ciò che non ha necessità metafisica, deve valere come verità la concordanza reciproca dei fenomeni ». Ma è nelle piccole percezioni che tale concordanza si sostiene, è attraverso i minimi che l'infinito si prodiga, è nel chiarirsi per gradi minimi che l' idea si trova in armonia col tutto; e se l'armonia del molteplice, è anche la sua verità essa è dovuta al divenire infinitesimo cioè continuo della conoscenza verso la conoscenza chiara, come al concetto in cui e per cui tale divenire si attua.

Cioè nel concetto dello sviluppo; davanti al quale le ormai tradizionali classificazioni delle idee assumono forse un significato puramente psicologico: forse, perchè non vediamo ancora chiaramente se, pur cadendo le altre categorie, deva cadere anche la divisione fra idee chiare e idee distinte.

Comunque per il concetto dello sviluppo il principio di semplicità entra in una luce nuova. Mentre nel suo ultimo e massimo potenziamento esso principio si era affermato di fronte al dato come trascendenza astratta, e nel rapporto predicato-modo come rapporto di opposizione, si era implicitamente dichiarato per la svalutazione della molteplicità, e nel concetto di sostanza come concetto assoluto aveva postulato la sua riduzione all' unità, e nel concetto di questa unità aveva potuto condurre la eliminazione del molteplice fino a distruggere ogni resto di personalità, nella concezione leibniziana la semplicità non è più il concetto eleatico.

Per Leibniz la semplicità è anzi base del monadismo stesso. Perchè semplice vuol dire ordinato; e l'ordine assume un significato solo in seno ad una molteplicità. E se semplice come ordinato vuol dire vero, nella continuità delle idee è anche la loro verità. Se, infine, le idee chiare come idee d'esperienza rispondono ad un ordine, cioè se il concetto delle piccole percezioni su cui quell'armonia riposa è un'ipotesi vera, le idee chiare come

idee d'esperienza sono vere, e con loro la «verità di fatto» è provata. Certo bisogna superare il dato. « Poichè dunque la continuità è un postulato necessario, un carattere distintivo delle vere leggi della partecipazione del moto, si può ancora dubitare che tutti i fenomeni ci siano soggetti, e che essi si possono chiarire razionalmente solo attraverso le vere leggi della partecipazione del moto ? » Secondo Leibniz veramente « come una continuità vige nell' ordine della successione temporale, così vige anche nell'ordine del simultaneo. In grazia sua l'Universo è completamente pieno, e gli spazi vuoti sono da relegare nelle regioni imaginarie. Nelle cose simultanee ci può essere continuità perfino là dove la percezione sensibile non vede altro che salti. Chè molte idee appaiono agli occhi come del tutto dissimili e prive di continuità, e malgrado ciò, qualora avvenga di conoscerle distintamente, vengono provate nel loro intrinseco come perfettamente omogenee e unitarie » (Sul Principio di Continuità). Ma a controprova del « postulato necessario » Leibniz ci propone un esempio tolto dalla matematica, la quale veramente rappresenta una forma abbastanza e forse troppo specifica perchè l'esempio serva di prova. Si sa che il principio di continuità nella matematica era ben noto ed accettato: « datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata »; e cioè se nella serie delle grandezze date due casi si avvicinano continuamente così che alla fine uno rientri nell' altro, nella serie corrispon-

dente delle grandezze derivate o dipendenti che si ricercano, deve necessariamente avvenire lo stesso. E sta bene; ma rimane a vedere il come e il se dell' avvicinarsi infinitesimo dei dati, resta cioè pur sempre a vedere dove e come la continuità data — cioè originaria — si costituisca. Se questa continuità si riducesse alla continuità geometrica, non resterebbero molti dubbi: « poichè la geometria non è altro che la scienza dei limiti e delle grandezze del continuo, non v' ha nulla di strano che questa legge (la legge di continuità) sia in essa osservata: poichè donde dovrebbe venire un' improvvisa rottura in un oggetto che per natura sua non ne sopporta punto ? Come è noto in questa scienza è tutto perfettamente concatenato nè si può indicare in essa un solo esempio di una qualche proprietà che cessi o s'arresti d'improvviso, senza che si possa dare il passaggio da uno stato all' altro — come i punti di giro o di ritorno — che renda chiaro il cambiamento » (Sul Principio di Continuità).

Infatto, checchè si possa dire sulla priorità di espressione del calcolo infinitesimale, certo il concetto dell' estensione dal punto di vista della continuità, o, insomma, il concetto dello spazio come infinito si era elaborato da parecchio tempo.

Se la fede nella semplicità aveva ridotto gli spiriti verso l'astrattezza della sostanza divina in cui quel concetto doveva realizzarsi, e a ciò si era giunti attraverso rinnovate concezioni di teologia negativa, d'altra parte il bisogno naturalistico da

cui quella metodologia aveva preso le mosse nell'acosmismo non sarebbe potuto resistere. Per cui urgeva di rintracciare la formola comune appunto per la quale in Dio si potesse sostenere il mondo, la formola comune insomma dell' assoluto e del relativo, dell' originario e del derivato, dell' infinito e del finito; formula che il misticismo aveva potuto intravvedere in un concetto ardito.

Nel concetto dell'estensione divina.

Copernico aveva bene trovato nel comunis universorum locus il punto di riferimento, e quindi la base per la valorizzazione assoluta del movimento, mentre egli credeva ancora all' esistenza delle stelle fisse; ma quando Newton trovava che queste stelle fisse erano pure in giuoco nella gravitazione universale egli dovette cercare rifugio altrove. Si sa che Newton e la sua scuola erano ricorsi allo spazio come assoluto (loca primaria) per rassicurarsi contro la relatività del movimento, e per impedire che la profonda rivoluzione copernicana, diventasse un puro gioco di parole. La scuola teologico-mistica d'altro canto era giunta a simili conclusioni rassicurando il concetto dell'onnipresenza di Dio nella concezione della divinità dello spazio. Le due scuole e le due tendenze si riducono poi spesso in una sintesi dove gravita ora l'uno ora l'altro dei due motivi: così Clarke per quanto positivamente fisico, in molti atteggiamenti del suo pensiero, pure adattò la visione fondamentale newtoniana in prima linea contro l'ateismo.

Questa sintesi aveva del resto il suo fondamento ed il suo modello già nella dottrina del Newton: spazio e tempo diventano nel loro carattere assoluto, attributi della divinità; essi sono le forme originarie in cui si presenta la onnipresenza di Dio come la sua eternità.

Bei pensieri che per la loro origine storica vanno ricondotti appunto alla dottrina del More: a quella dottrina che determina in Inghilterra verso la fine del secolo XVII la linea generale del pensiero metafisico e religioso e la cui efficienza si può rintracciare perfino nelle scuole dell' empirismo. Anche il More aveva come Leibniz prese le mosse da una critica del concetto della sostanza cartesiana; anch' egli aveva osservato che quel concetto era incapace di rappresentarsi in sè e di chiarire i fenomeni della vita. Il problema della vita domanda nuovi mezzi: per intendere la formazione e la conservazione degli organismi noi dobbiamo al disopra del puro accadere meccanico e delle sue leggi ricorrere a principî formali, che informino e svolgano la materia teleologicamente. Così ogni svolgimento ed ogni forza naturale viene fondata nell' essenze immateriali o spirituali; qui si addentra pure il concetto dello spazio; lo spazio vuoto possiede una esistenza vera e propria, senza la quale cesserebbe il movimento, come la natura stessa nel complesso delle sue manifestazioni. Pure la sua essenza sta in immediato contrasto con la realtà che si adatta al corpo: essa vale dunque per la verità e la necessità

delle nature immateriali. Ora si vede come tutte le determinazioni concettuali dello spazio, vengono convertite in reali proprietà trascendenti. Lo spazio viene pensato come un tutto unitario ed indivisibile: come immobile illimitato, come necessario ed indistruttibile. In tutte queste determinazioni esso si rivela non solo come oggetto reale, indipendente dalla nostra formazione soggettiva, ma anche e contemporaneamente come essenzialmente connesso con l'oggetto più alto: sono sempre le proprietà e le note della natura divina che noi troviamo in esso: e questa analogia vien ridotta dal More verso l'identità. Lo spazio è il mezzo divino tra l'infinito ed il finito: è il mezzo onde l'Essere originario riabbraccia il complesso degli esseri dispersi, e attraverso cui Esso può agire in quelli. In questa concezione che ha come si vede profonde radici nella mistica, la filosofia del More trova la sua conclusione: l'oggetto spirituale, che noi chiamiamo spazio, è solamente una debole e dispersa figura, per cui mezzo si rappresenta a noi nelle languide apparenze del nostro intelletto la natura dell' ininterrotta onnipresenza divina (Enchiridium Metaphisicum, Part. I. Cap. VI, e Antidoton adversus Atheistas appendix).

Risulta chiara quindi la doppia tendenza della scuola inglese: tendenza fisica, per la quale il concetto di sostanza deve trovar ragione nell' illuminazione appunto del fenomeno; tendenza mistica per la quale la stessa sostanza divina deve vivificare e illuminare la varietà creata: Rivelazione e

Provvidenza che si esprimono nella divina estensione. Così in questo, diremmo, concetto trascendentale, riscontriamo sì una posizione, se vogliamo, oscura e ibrida, ma giunta di sè a maggiore coscienza potrà farsi chiara, illuminarsi, potenziandosi a valore chiaro cioè razionale.

Certo questa elaborazione non è improvvisa: il concetto però dell' estensione divina subirà presto le orme di un pensiero profondo: nella filosofia di Malebranche e in quella di Spinoza. La concezione del More dello spazio come luogo dell' immateriale, che fa pensare al *τόπος νοητὸς* del mondo incorporeo platonico, trova appunto in essi la sua continuazione. Secondo Malebranche è per l' estensione intelligibile che si conosce questo mondo visibile: perchè il mondo che Dio ha creato è invisibile per sè stesso. « La materia non può agire sul tuo spirito nè rappresentarsi a lui: essa non è intelligibile che per la sua idea che è l'estensione intelligibile ». — Ne ciò importa il paradosso newtoniano della commensurabilità divina: « l'estensione non è che un punto di vista per il quale noi affermiamo tale immensità divina; la sua estensione intelligibile non deve essere considerata come locale e divisibile, più che la sua eternità, non debba considerarsi come avente una durata e perciò divisibile in un prima e in un poi (vedi Martinetti Op. Cit. 295).

Naturalmente nello spinozismo, l' estensione conservando il carattere cartesiano di attributo, si fa attributo divino: ma Spinoza si assicura diffusamente — certo meglio del More — contro ogni mi-

sintelligenza: « se badiamo alla quantità così com'è nella conoscenza sensibile, il che accade spesso e facilmente, si troverà finita; ma se pensiamo ad essa com' è nell' intelletto e la concepiamo come sostanza, ciò che è difficilissimo, allora la si troverà infinita, unica ed indivisibile » (Etica Parte I prop. 15 - Scolio).

Non è privo di interesse osservare come a misura che il concetto dell' estensione divina viene elevato a chiara coscienza, viene cioè inteso come estensione continua intelligibile, la stessa sua perfezione intrinseca tende a portare trasformazioni profonde.

Chè il rapporto fra l' « extensio discreta » e quella continua cioè infinita non è più un rapporto molto semplice; eppure, se deve chiarirsi cioè sostenersi, deve pure ridursi a semplicità. Se pensiamo che quello che è essenziale all' estensione discreta è la limitazione, il limite, cioè appunto quello per cui essa si distingue dall' estensione continua, c' è pericolo che dalla differenza specifica si passi a quella generica.

Ma se pensiamo con Leibniz non è così: cioè il contrasto fra il modo e l'attributo non perdura così crudamente. Al potenziamento del concetto di estensione come estensione divina cioè continua e infinita, corrisponde un potenziamento della natura di cui l'estensione divina è fondamento. Non c' è fra Dio e mondo rapporto di opposizione « continuo - discreto », bensì c' è rapporto di armonia: perchè anche il mondo è continuità; infinito

naturante e infinito naturato trovano nell' estensione infinita la formula loro, come nel concettto della continuità geometrica. Questo trapasso, per il quale fra il contenuto dell' attributo e quello del modo non v' ha differenza specifica, in quanto nell'estensione modale c'è continuità così come nell' estensione attributiva (divina), apre la via ad una posizione più radicalmente nuova: posizione nella quale modo e attributo coincidenti già nel contenuto vengono anche a coincidenza formale: la continuità estensione non è attributo di sostanza; essa è solo l'ordine, la legge dei coesistenti.

Nella « Critica ai principî filosofici del Malebranche » (B. u. C. pag. 341) Leibniz resta alle sue « opinioni passate che l'estensione è solo un' astratto e presuppone un qualche cosa che è esteso. Essa ha bisogno proprio come la durata di un soggetto cui riferirsi. Essa presuppone ancora in questo soggetto stesso un'altra proprietà originaria, essa presuppone in questo soggetto una qualità, un attributo, una natura che si estenda e che si continui...». (Leibniz a de Volder - 27 dicembre 1901) « Appartiene ai capitali errori dei cartesiani l'avere considerata l'estensione come qualche cosa di originario e di assoluto, come qualche cosa che costituisce la sostanza. Se si vuol giungere alla filosofia vera, questo errore va messo da parte, poichè solo dopo che questo sarà fatto, si potrà guadagnare (secondo me) la vera concezione dell'essere del corpo e della sostanza». «Se i cartesiani

volessero abbordare la articolazione del concetto (dell'estensione) essi vedrebbero che l'estensione offre tanto poco un elemento esteso, quanto il numero ci dà le cose contate... come il concetto di «N. 3» non basta per comprendere le tre cose date, così anche il concetto dell'estensione non basta a comprendere la natura di ciò che si estende». (Contro Descartes - maggio 1702) « Io trovo che questo concetto (di estensione) racchiude il riferimento a qualche cosa che si estende e che esso indica perciò l'estendersi od il ripetuto porsi di un dato essere: la estensione insomma non è sostanza ma modo. Ogni ripetuto porsi, cioè una quantità di elementi identici, è ora o discreta come una pluralità di cose contate, in cui le singole parti dell'aggregato si lasciano determinatamente distinguere le une dalle altre, oppure invece continuata, nel quale caso le parti sono indeterminate e si possono considerare come infiniti esseri diversi. Il continuo poi si divide di nuovo in due sottospecie: in quanto esso è o successivo (come tempo e movimento) oppure simultaneo (come spazio e corpo). E come nel concetto del tempo non pensiamo altro che concatenazione o successione dei cambiamenti che in esso possono avvenire, così anche nello spazio non intendiamo altro che la p o s s i b i l e costituzione dei corpi. Se si dice dunque che lo spazio si estende, si pensa così come quando si dice che il tempo dura o che il numero conta. In verità cioè tempo e spazio non contengono altro che durata od estensione; come però il

contenuto del tempo consta di successivi cambiamenti, così il corpo contiene varie determinazioni che esistono nello stesso tempo e possono estendersi le une presso le altre. Dato cioè che l'estensione non è altro che la continua e simultanea ripetizione, perciò si può parlare di estensione lì dove una e una stessa essenza si distende e si disperde in una pluralità — come è il caso dell' oro con la duttilità, il peso specifico ed il color giallo, del latte col color bianco, del corpo, in generale con l'opposizione o l'impenetrabilità. Certo che colore, peso, duttilità e simili determinazioni che sono divise omogeneamente solo in apparenza, offrono anche esempio di quel ripetuto estendersi solo in apparenza, poichè essi non si trovano in parti come si vogliano piccole, e l'estensione dell'opposizione attraverso la materia merita dunque in senso stretto questo nome. Da ciò appare che l'estensione non è un predicato assoluto, ma è relativo al contenuto che si estende o si allarga... Se certuni l'hanno guardata come un attributo assoluto e originario del corpo, sono caduti in errore e in verità sono ritornati alle « qualitates occultae » che essi d'altro canto disprezzano... (v. ancora Leibniz a de Volder 30 giugno 1704).

Così quella semplicità che si era espressa nel concetto dell' estensione come attributo di sostanza e cioè come principio metafisico riceve la sua condanna: se la metodologia vera è nella semplicità dell' esteso, che è poi quella del continuo, essa non deve confondersi con la metafisica. Si rischiara

insomma nella visione leibniziana quell' ibrido che il razionalismo cartesiano - spinozistico aveva prodotto, mentre il principio di semplicità torna sui suoi passi e si rigenera al concetto della metodologia pura. Pertanto germoglia dalla critica leibniziana quel concetto della forma come legge dell' esperienza possibile che dal pensatore di Königsberg aspetta la critica più profonda.

Intanto, se l' estensione non è attributo, essa rientra liberamente nell'Armonia Universale: c' è una legge che nella perfezione sua è divina, come nella sua infinità deve comprendere tutti i possibili: l'estensione non è più discreta nel modo e continua nell' attributo; ma è continua in ogni caso nel momento stesso che l'attributo estensione si livella al concetto di modo; meglio anzi, nel momento che attributo e modo rientrano nella forma superiore del concetto di legge.

Resta a chiarire la portata di questa legge e cioè il suo dominio: bisogna cioè vedere come il concetto del semplice trapassi dall' estensione quantitativa alla continuità qualitativa, cioè comprensivamente universale e infinita veramente: continuità sulla quale la verità di fatto con i giudizi d'esperienza si basa.

Convinto che a tutti i giudizi veri affermativi e universali è comune che il predicato sta nel soggetto, oppure che il concetto del predicato ne è in qualche maniera compreso, Leibniz si pone il problema come appunto il predicato che per un dato momento del suo contenuto è compreso nel

soggetto possa conservarsi in questo rapporto — nel giudizio non identico — con piena efficienza del suo contenuto: ma questa incognita trova una soluzione insperata, una «luce nuova da una parte dalla quale — egli — meno se l'aspettava: cioè dalle osservazioni matematiche sull'essere dell'infinito. Poichè si danno due labirinti per lo spirito umano, «l'uno dei quali riguarda la composizione del continuo: ma nella concezione dell'infinitesimo questo labirinto s'ha a districare; e in questa concezione trovano pure la loro base i giudizi d'esperienza, cioè le verità di fatto, delle quali non ve n'ha alcuna che non dipenda da una serie infinita di ragioni; e, cioè, il problema formale della conoscenza «a posteriori» come giudizio predicativo si scioglie nel concetto della continuità: concetto che sorto nella matematica, a seconda e in proporzione del suo illuminarsi assumerà una posizione comprensivamente universale.

Chè, se l'estensione è continuità veramente infinita, è continuità ultraestesa, cioè continuità universale: allora il passaggio dalla continuità geometrica alla continuità «fisica» si rischiara.

«Questo principio dell'ordine universale ripete la sua origine dall'«infinito»; esso è di grande utilità in tutti i procedimenti razionali, sebbene fin'ora non sia stato applicato a dovere, e neppure conosciuto in tutta la sua portata. Esso è di necessità incondizionata nella geometria, ma si sostiene anche nella «fisica»... a segno tale che

Leibniz se ne serve come « pietra di paragone » pel cui mezzo al primo sguardo, senza analisi interna dei fatti, si può additare l'errore o il difetto interiore di certe teorie » (Sul Principio di Continuità).

Il principio insomma della semplicità come principio della verità di fatto, nella forma leibniziana di continuità universale non è più una poesia, « una forma mentis », un'ipotesi gratuita: se esso principio è pietra di paragone per la critica aprioristica « delle teorie » vuol dire che esso è principio « a priori ».

Però, se il principio nostro come principio di continuità infinita cioè di armonia universale deriva la sua costituzione già dal chiarirsi dell'estensione come infinita e se in questa chiarificazione è la sua prima garanzia, esso può difendersi ancora con ragioni più positive: esso principio è derivato analiticamente dal concetto dell'estensione infinita, ma altrettanto a priori sgorga dal concetto dell'ordine: nella quale ultima derivazione anzi, la prima si risostiene. Leibniz vede « che la fisica deve stare necessariamente in costante armonia, affinchè regni nella natura una r e g o l a e un o r d i n e, e che avverrebbe il contrario, se, dove la geometria esige continuità, la fisica sopportasse un'improvvisa rottura », sicchè « in forza di motivi metafisici tutto è nell'Universo in tale concatenazione che il presente nasconde sempre nel proprio seno il futuro»; del resto in questo principio stesso incorre

il principio base di tutte le verità di fatto: chi non accettasse il principio di continuità dovrebbe ammettere che nell' Universo ci fosse posto per lacune, che rovescerebbero il gran principio di ragion sufficiente e ci obbligherebbero a spiegare i fenomeni ricorrendo a miracoli o al puro caso (Dalla lettera a Varignon pubblicata da Samuel König).

Se poi matematica e fisica rispondono deduttivamente al principio di continuità come al principio dell' ordine, è necessario ancora chiedersi come il principio dell' ordine si sostiene ? La soluzione finale del problema sulle verità di fatto e sul loro rapporto con le verità di ragione; la soluzione ancora del problema della molteplicità fisica come vera, che nella metodologia della continuità si risolve, è finalmente nella soluzione di questa incognita, dell' incognita cioè sulla Ragione ultima del principio dell' ordine.

Incognita che si rischiara in un concetto d' ordine superiore, nel concetto di Dio, dal quale la metodologia si costituisce.

Infatti in ultima analisi « la vera fisica si deve derivare dalle sorgenti della perfezione divina; Dio è la causa ultima delle cose; la conoscenza di Lui è dunque parimenti il principio di ogni scienza, come la Sua essenza e la Sua volontà sono i principi delle cose. Quanto più si penetra nelle profondità della filosofia tanto più si giunge a questa convinzione... La filosofia riceve la sua

sanzione nel ricorso alla sacra sorgente della teologia naturale; in nessun modo quindi si possono rigettare le cause finali e il pensiero ad uno Spirito di sapienza perfetta, la cui attività è ordinata al massimo bene ». (Sul Principio di Continuità).

Sembra che il principio di semplicità mentre torna a ridursi a Dio, si riduca agli antichi passi. Ma non è così: esso va verso Dio, ma non verso lo Spinozismo. In Dio è la causa e la legge, ma causa e legge di sapienza, cioè causa e legge teleologica; da Lui che esercita « la geometria più perfetta » sgorga quella armonia universale che supera ogni astrattismo, come nel concetto di Dio come persona l' Ens realissimum ontologicamente si afferma; perchè la semplicità va oltre, anzi distrugge l' astrazione: la semplicità è come la verità, è comprensione; la astrazione è errore. Ed è nella semplicità come comprensione piena e universale che la metodologia leibniziana trova il suo contenuto, come è nel rapporto alla Causa suprema la sua critica: perchè, se il concetto di Dio, del Dio positivo cioè personale è « a priori », a « priori » è anche il concetto della semplicità come armonia universale che ne deriva: insomma la legge di continuità come forma delle possibilità multiple è un « assioma ».

E in questo assioma, nel quale la metodologia leibniziana si costituisce è la possibilità del fatto, cioè la verità del fatto: per questo assioma, cioè, la Monadologia è un' « ipotesi vera ».

* * *

Quanto alla conoscenza divina, (Sulla Libertà) « non dobbiamo pensarla come un conoscere d'esperienza, ma come una conoscenza « a priori » che abbraccia le ragioni della verità. Poichè Egli vede le cose nella loro p u r a possibilità; esse poi diventano reali per un atto sopravvenente della Sua libertà e del Suo consiglio che a questo anzitutto mira: a fare tutto nel modo migliore e con la ragione più alta ».

Sommario - Indice

SOMMARIO - INDICE